SOCIEDAD Y MEMORIA EN LA EDAD MEDIA

Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi

Ariel Guiance y Pablo Ubierna
(editores)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

Ariel Guiance y Pablo Ubierna
(editores)

SOCIEDAD Y MEMORIA EN LA EDAD MEDIA

Estudios en homenaje
de Nilda Guglielmi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

Guiance, Ariel
Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi / Ariel Guiance y Pablo Ubierna - 1ª ed. - Buenos Aires: Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET, 2005.
399 p. ; 28 x 20 cm.

ISBN 950-692-063-X

1. Historia Medieval I. Ubierna, Pablo, II. Título
CDD 909.07

Ilustración de tapa: Maestro H. Jean Coene, *San Jerónimo*, 1442

Diseño de tapa: Luciano Tirabassi U.

Diagramación y armado: Stella Maris Matute

© Los autores
© Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
Saavedra 15, 5to. piso
C1083ACA Buenos Aires - Argentina

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Imprso en la Argentina

Esta primera edición de 500 ejemplares se terminó de imprimir en Gráfica Laf S.R.L., Espinosa 2827, Buenos Aires, en agosto de 2005.

PRESENTACION

Resulta difícil reseñar en unas breves páginas la labor y trayectoria desarrollada por Nilda Guglielmi a lo largo de su carrera académica, como así también el aporte que sus estudios han significado para la historiografía medieval de los últimos años. Sin lugar a dudas, tal reseña debería subrayar no sólo esa significativa tarea individual sino, al mismo tiempo, sus esfuerzos por dirigir y formar a generaciones de discípulos (entre quienes tenemos el honor y el placer de contarnos). De la misma manera, dicha síntesis de actividades tendría forzosamente un apartado relativo a su desempeño como creadora y organizadora de grupos de investigación, equipos de trabajo que han continuado su propósito, difundiendo los estudios vinculados a la Edad Media por toda la Argentina y varios países de la región. Otro tanto debería decirse de su incansable labor como fundadora e impulsora de diversas publicaciones, ámbitos que sirvieron (y siguen sirviendo) para dar a conocer los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por ella misma, las emprendidas por sus colaboradores y las que inician las nuevas generaciones de medievalistas nacionales. Finalmente, un capítulo especial estaría conformado por el reconocimiento que alcanzaron sus estudios en todo el mundo, las múltiples invitaciones para participar en encuentros académicos de distintos países, las traducciones que han conocido sus libros, las distinciones que ha recibido a lo largo de su carrera.

Resulta así evidente que la reseña en cuestión sería extensísima y plena de considerandos. Entre ellos, uno no menor (y que nos interesaría resaltar en esta oportunidad) es el que tiene que ver con su constante disposición por alentar y ayudar a quienes, en distintas épocas, quisimos incursionar en la especialidad por ella cultivada. Nunca escatimó esfuerzos por apoyar esos intereses, actitud puesta de manifiesto desde la eficaz dirección de tesis hasta la simple carta de recomendación que acompañaba a cada uno de sus discípulos en sus viajes al exterior. Esos gestos (más allá del tiempo y trabajo que demandaran) no sólo revelan su generosidad personal sino su profundo interés por estructurar y mantener vigente una escuela de historiadores que, sin dudas, integra la corriente dedicada a la historia europea más importante de la Argentina. Es muy probable que su formación (bajo la guía de Claudio Sánchez-Albornoz y José Luis Romero) haya incidido en tal actitud. Como sea, no cabe duda de que su ejemplo ha sido fecundo y es el propósito de muchos el continuarlo.

***

La síntesis en cuestión no podría dejar de recordar que Nilda Guglielmi realizó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es profesora, licenciada y doctora por la Universidad de Buenos Aires y docteur de l'Université por la Universidad d'Aix-Marseille (Francia).

Ha sido docente de las Universidades del Sur y de La Plata, del Instituto Nacional Superior del Profesorado, del Colegio Nacional de Buenos Aires y de la Escuela Superior de Comercio

"Carlos Pellegrini". Durante la mayor parte de su larga carrera docente, se ha desempeñado como profesora titular de la cátedra de "Historia medieval" en la Universidad de Buenos Aires, centro de estudios que la ha reconocido como profesora consulta en 1996. Asimismo, ha sido directora del Instituto de Historia Antigua y Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. En el exterior, ha sido profesora invitada de las universidades de Barcelona, Alcalá de Henares, Castilla-La Mancha, Sevilla, Madrid, Porto, París-Sorbonne, Niza, Estrasburgo, Florencia, Roma, Bolonia, Génova y Cagliari.

En lo que atañe a su carrera de investigación, ha actuado durante largos años como miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, alcanzando la categoría máxima de investigadora superior. En el mismo marco institucional, ha sido directora del Programa de Investigaciones Medievales de dicho Consejo hasta 2001. Desde este ámbito, fundó la revista *Temas Medievales* –cuya dirección mantiene–, publicación que se ha convertido en un verdadero referente en el área. Es miembro de número de la Academia Nacional de la Historia de Argentina (desde agosto de 1994) y miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia de España y de las las Academias Nacionales de la Historia de Venezuela y del Perú. Igualmente, es miembro correspondiente de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, de la Accademia degli Immobili de Alessandria (Italia) y de la Comisión para la profundización biográfica de los santos y beatos de la Soberana Orden de Malta.

Su múltiples méritos académicos le han valido el nombramiento de "Cavaliere della Republica italiana", distinción que reconoce su trayectoria en pos del conocimiento y divulgación de la historia de ese país.

***

Como se puede apreciar en este brevísimo *curriculum*, Nilda Guglielmi se ha hecho acreedora de los méritos institucionales que, sin duda alguna, merece. Restaba el reconocimiento de sus colegas y discípulos de todo el mundo, reconocimiento que buscamos completar con este volumen de homenaje. El mismo reúne las contribuciones de varios especialistas nacionales e internacionales, a quienes —en nuestro carácter de organizadores de esta compilación—, quisiéramos agradecer por hacerse eco de nuestra voluntad. Ellos, de manera desinteresada y con una infinita gentileza, respondieron a nuestra convocatoria y acompañaron nuestros esfuerzos. Asimismo, desearíamos extender esa gratitud a la amplia nómina de colegas y académicos que –conocedores de la desafortunada limitación de espacio que tienen estas obras– no pudieron enviar su colaboración pero aceptaron participar en este homenaje mediante la inclusión de sus nombres en la *Tabula* que cierra esta publicación. A estos últimos les agradecemos su comprensión y buena voluntad.

Decía san Isidoro, en una célebre frase, que "aprende lo que desconoces... primero sé alumno, luego doctor; consigue el nombre de maestro cultivando las disciplinas. Aprende el bien que oigas, enseña el bien que aprendas; no abandones el esfuerzo de aprender y enseñar... Agranda todavía más en ti la sabiduría, compartiéndola con otros... La sabiduría aumenta cuando se esparce y disminuye cuando se la guarda; la ciencia se torna más notoria al darse y, cuanto más se extiende, más abunda" (*Sinonimorum*, II, 67-68). No cabe duda de que Nilda Guglielmi entendió perfectamente el mensaje isidoriano: todos sus esfuerzos se orientaron y siguen orientando hacia la inacabable labor del aprender y el enseñar. Por nuestra parte, de ella recibimos todo lo que implica ser un brillante historiador y un maestro cabal y sincero.

Ariel Guiance y Pablo Ubierna

PUBLICACIONES DE NILDA GUGLIELMI

a) Libros

1.- VILLANI, Giovanni, *Crónicas florentinas* (traducción, prólogo y notas de Nilda Guglielmi), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, 214 pp. (Colección "Letra firme") –segunda edición, Buenos Aires, Tekné, 1984 , 214 pp.–.

2.- *El Fisiólogo, primer bestiario medieval*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971, 107 pp. (Colección "Los fundamentales") –segunda edición, Madrid, Eneida, 2002, 184 pp.–.

3.- *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1981, 534 pp.

4.- *Teatro medieval*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1980, 410 pp.

5.- *Memorias medievales*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas-Secretaría de Cultura de la Nación, 1981, 161 pp.

6.- *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1986, 555 pp. –segunda edición, corregida y aumentada, Buenos Aires, Biblos, 1998, 486 pp.–.

7.- ODORICO da PORDENONE, *Relación de viaje* (prólogo, traducción y notas de Nilda Guglielmi), Buenos Aires, Biblos, 1987, 158 pp.

8.- *El eco de la rosa y Borges (Eco, Borges y el jardín de los senderos que se bifurcan)*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988, 204 pp. –traducción japonesa, Tokyo, Jiritsu-sobo,1995, 330 + 16 pp.–.

9.- (en colaboración) *Léxico histórico del Occidente medieval. I.- La sociedad feudal*, Buenos Aires-Madrid, Biblos-Catriel, 1991, 126 pp.

10.- JACQUES de VITRY, *Historia de las Cruzadas* (prólogo, traducción y notas de Nilda Guglielmi), Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1991, 176 pp.

11.- *Espacio y sociedad en el* Fabliau de Constant du Hamel, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1993, 108 pp.

12.- *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, Programa de Investigaciones Medievales-CONICET, 1994, 435 pp.

13.- (coordinadora junto a Adeline RUCQUOI), *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Centre National de la Rercherche Scientifique, 1995, 258 pp.

14.- *Aproximación a la vida cotidiana en la Edad Media*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2000, 364 pp.

15.- *Il Medioevo degli ultimi emarginazione e marginalità nei secoli XI-XIV*, Roma, Città Nuova, 2001, 281 pp.

b) Estudios monográficos, artículos en revistas y libros

1.- "La administración regia en Castilla y León de Fernando I a Alfonso X" (tesis doctoral calificada con sobresaliente y a la que se acordó publicación), 674 pp. dactilografiadas.

2.- "El 'dominus villae' en Castilla y León", *Cuadernos de historia de España*, XIX (1953), 55-103.

3.- "Panorama general de la historiografía asturleonesa", *Anales de historia antigua y medieval*, 1955, 105-122.

4.- "La Curia Regia en León y Castilla (I)", *Cuadernos de historia de España*, XXIII-XXIV (1955), 106-267.

5.- "Los alcaldes en los concejos castellanos", *Anales de historia antigua y medieval*, 1956, 79-109.

6.- "La Curia Regia en León y Castilla (II)", *Cuadernos de historia de España*, XXVIII (1958), 43-101.

7.- "Reflexiones sobre el *Lazarillo de Tormes*", *Humanidades. Revista de la Universidad de La Plata*, XXXVIII (1961), 37-82.

8.- "Posada y yantar", *Hispania*, XXVI (1966), 5-40 y 165-219.

9.- "La renovación de la Edad Media", *Cuaderno*, 6 (1962), 5-24.

10.- "Dante y la ley humana", en A.A.V.V., *Dante Alighieri. Estudios reunidos en conmemoración del VII centenario de su nacimiento*, La Plata, Departamento de Letras-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad de La Plata, 1966, pp. 81-86.

11.- "La figura del juez en el concejo (León-Castilla, siglos XI-XIII). I.- El juez concejil", en A.A.V.V., *Mélanges offerts à M. Crozet*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1966, t. II, pp. 1003-1024.

12.- "Cambio y movilidad social en el *Cantar del Mio Cid*", *Anales de historia antigua y medieval*, 12 (1963-1965), 43-65.

13.- "La dependencia del campesino no propietario", *Anales de historia antigua y medieval*, 13 (1967), 67-187 –texto de la tesis para obtener el doctorado de Universidad en Francia, con el título "L'attache au sol du paysan libre en France et en Espagne (XIe-XIIIe siècles)"–.

14.- "El tumulto de los *ciompi*, de A. Acciaiuoli", *Anales de historia antigua y medieval*, 14 (1968-1969), 101-160.

15.- "La figura del juez en el concejo (León-Castilla, siglos XI-XIII). II.- El juez real", *Anales de historia antigua y medieval*, 15 (1970), 201-206.

16.- "Para una introducción a Salimbene de Adam", *Anales de historia antigua y medieval*, 15 (1970), 109-170.

17.- "Los elementos satíricos en las *Coplas de la panadera*", *Filología*, XIV (1970-1971), 49-104.

18.- "Formas de marginalidad en la Edad Media. Extranjería, pobreza, enfermedad (a propósito de estatutos de hospitales y leproserías)", *Anales de historia antigua y medieval*, 16 (1971), 7-187.

19.- "El status del loco y la locura en el siglo XII (A propósito de dos escenas románicas, Parma-Aulnay)", *Anales de historia antigua y medieval*, 17 (1972), 210-248.

20.- "Le 'sayón' (León-Castille, XIe-XIIIe siècles)", *Cahiers de civilisation médiévale*, XVII (1974), 109-124.

21.- "Hérésie et marginalité (A propos des *apostolici*)", en Michel MOLLAT (dir.), *Recherches sur les pauvres et la pauvreté*, París, Centre de recherches d'histoire du Moyen Age-Faculté des Lettres et Sciences Humaines-Université de Paris, 1972-1974, pp. 70-79 (Cahiers, nro. 9).

22.- "Herejía y marginalidad (marginales y apostólicos)", *Anales de historia antigua y medieval*, 18 (1975-76), 45-138.

23.- "Los pobres según el testimonio del *Anonymi Ticinensis*", *Anales de historia antigua y medieval*, 18 (1975-76), 195-220.

24.- "Le groupe cathédral dans le paysage urbain en Italie (XIII-XVe siècles)", *Journal of Medieval History*, 6 (1980), 87-101.

25.- "Los *tenentes terra* (León y Castilla. Siglos XI-XIII)", en A.A.V.V., *Libro-Homenaje a Manuel García Pelayo*, Caracas, Universidad Central de Venezuela-Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, 1980, t. I, pp. 409-449.

26.- "La danza macabra de Guyot Marchand", *Anales de historia antigua y medieval*, 20 (1977-1979), 188-290.

27.- "La condición de los judíos en Francia (siglo XIV). I.- Opinión", *Anales de historia antigua y medieval*, 20 (1982), 64-117.

28.- "Virgilio, mago medieval", *Anales de historia antigua y medieval*, 23 (1982), 121-147.

29.- "Los estudios medievales", *Cuadernos del Sur*, 16 (1983), 85-98.

30.- "Cogedores reales (León-Castilla, siglos XI-XIII)", *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice. Mélanges offerts a Jean Gautier-Dalché: "Les Espagnes médievales. Aspects économiques et sociaux"*, 46 (1983), 321-331.

31.- "L'image des portes et des enceintes d'après les chroniques du Moyen Age (Italie du Nord et du Centre)", en Jacques HEERS (ed.), *Fortifications, portes de villes, places publiques dans le monde méditerranéen*, París, Université de Paris-Sorbonne, 1985, pp. 103-120.

32.- "La muerte del padre de familia (Florencia, siglos XIV y XV)", *Jornadas de Literatura Italiana*, Buenos Aires, Universidad del Salvador-Facultad de Filosofía y Letras, 1985, pp. 81-94.

33.- "Sobre Pero Tafur", *Homenaje al Prof. Claudio Sánchez Albornoz*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1986, t. IV, pp. 219-313.

34.- "Muros y puertas en el paisaje urbano (Italia del centro y del norte, siglos XIII-XV)", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 9 (1988), 333-359.

35.- "La femme seule (Italie du centre et du nord, XIIIe-XVe siècles)", *Razo. Cahiers du Centre d'études médiévales de l'Université de Nice*, 9 (1989), 53-66.

36.- "La 'tornata' de la mujer viuda (Italia del centro y del norte, siglos XIII-XV)", en A.A.V.V., *Homenaje a Ferrán Valls y Taberner*, Málaga, Facultad de Derecho-Universidad de Málaga, 1989, pp. 3463-3494.

37.- "La viuda tutora (Italia del centro y del norte, siglos XIII-XV)", *Anuario de estudios medievales. Homenaje al Prof. Emilio Sáez*, 18 (1988), 157-171.

38.- "Miti medievali in America", *Columbus 92*, 10 (31) (1988), 35-41.

39.- "Los estudios medievales en la Argentina", en A.A.V.V., *Historiografía argentina (1958-1988). Una evaluación crítica de la producción histórica argentina*, Buenos Aires, Comité Internacional de Ciencias Históricas-Comité Argentino, 1990, pp. 251-254.

40.- "José Luis Romero y la historia medieval", en A.A.V.V., *Historiografía argentina (1958-1988). Una evaluación crítica de la producción histórica argentina*, Buenos Aires, Comité Internacional de Ciencias Históricas-Comité Argentino, 1990, pp. 264-273.

41.- "Reflexiones sobre marginalidad", *Anuario de estudios medievales*, 20 (1990), 317-348.

42.- "Las puertas y el espacio político en las ciudades medievales", *Temas medievales*, 1 (1991), 107-126.

43.- "El espacio en la Edad Media", *Temas medievales*, 1 (1991), 9-18.

44.- "*De minoribus*. Sociedad e infancia, Florencia, siglos XIV- XV", *Res gesta*, 27-28 (1990), 21 pp.

45.- "Sobre historia de las mentalidades e imaginario", Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1991, 15 pp. (Temas y Testimonios, nro. 3).

46.- "Sobre la interdisciplina", *Clío. Revista del Comité argentino de ciencias históricas*, 1 (1993), 151-162.

47.- "Vecindad y solidaridad en la Italia medieval, ss. XIV-XV", en *Villes et sociétés urbaines au Moyen Age. Hommage à M. le Professeur Jacques Heers,* París, Université de Paris-Sorbonne, 1994, pp. 259-267 (Cultures et Civilisations medievales, XI).

48.-. "Edad y poder: el *filius familiae* (Italia, siglos XIV-XV)", *Temas medievales*, 2 (1992), 111-35.

49.- "El imaginario cromático y auditivo en el *Cantar de la hueste de Igor*", *Eos. Revista de arte y psicoanálisis*, 1 (1992), 88-107.

50.- "Los pactos matrimoniales (Florencia, siglo XV)", Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 1992, 43 pp. (Cuaderno, nro. 5).

51.- "Imágenes sobre la inmigración piamontesa en Argentina", en *Atti del Congresso Internazionale "Dai feudi monferrini e dal Piemonte ai nuovi mondi oltre gli oceani"*, Alessandria, Biblioteca della Società di Storia, Arte e Archeologia-Academia degli Immobili, 1993, t. II, pp. 573-626.

52.- "Actitudes y comportamientos en el *roman* de Flamenca", *Temas medievales*, 3 (1993), 171-203.

53.- "El agon en la literatura cívico-política (Italia centro-norte, siglos XIII-XV)", *Temas medievales*, 4 (1994), 59-88.

54.- "Fiestas y celebraciones nupciales (Florencia, siglo XV)", en Manuel NUÑEZ RODRIGUEZ (ed.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1994, pp. 9-29 (Semata, nro. 6).

55.- "Perspectiva de una investigación histórica", *Clío. Revista del Comité argentino de ciencias históricas*, 2 (1994), 314-328.

56.- "El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV)", en IDEM y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, CONICET-CNRS, 1995, pp. 51-75.

57.- "El tiempo de los viajeros", *Temas medievales*, 5 (1995), 1-42.

58.- "Sexo y género. La mujer imaginada", en María Luz GONZALEZ (ed.), *Actas del I Coloquio internacional "La historiografía europea: autores y métodos"*, Mar del Plata, Facultad de Humanidades-Universidad Nacional de Mar del Plata, 1996, pp. 91-112.

59.- "El círculo de Flegias", *Temas medievales*, 6 (1996), 95-117.

60.- "Hombres y política (Florencia. S. XIV). Discurso de incorporación en la Academia Nacional de la Historia (11 de abril de 1995)", *Comunicaciones y ensayos*, 46 (1996), 421-443.

61.- "Le paradis d'un bourgeois italien", en *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*, París, Fayard, 1997, pp. 511-518.

62.- "El Oriente en Ludovico de Varthema", en Laura BALLETTO (ed.), *Medioevo ed Età Moderna. Studi in onore di Geo Pistarino*, Génova, Glauco Brigati, 1997, pp. 441-456.

63.- "La cultura del ocio", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 18 (1998), 135-153.

64.- "La rue, espace polysémique", en *La rue, lieu de sociabilité?*, Rouen, Université de Rouen, 1997, pp. 87-93.

65.- "Medievalismo e hispanistas en América", *Revista de historia "Jerónimo Zurita"* –Esteban SARASA y Eliseo SERRANO (eds.), *La historia, en el horizonte del año 2000. Actas de las Jornadas "La historia en el horizonte del año 2000: compromisos y realidades", celebradas en Zaragoza del 9 al 11 de noviembre de 1995*–, 71 (1995), 269-85.

66.- "Mitre, hombre cívico y político", *Revista del Museo Mitre*, 10 (2da. época) (1997), 67-70.

67.- "El centenario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 68-69 (1995-1996), 215-220.

68.- "Nuevos planteos en historia europea", en María Luz GONZALEZ (ed.), *Actas del II Coloquio internacional: "La historia europea"*, Mar del Plata, Facultad de Humanidades-Universidad de Mar del Plata, 1999, pp. 145-156.

69.- "El juego especular", en María J. CALVO MONTORO y Rocco CAPOZZI (eds.), *Relaciones literarias entre Jorge Luis Borges y Umberto Eco*, Cuenca, University of Toronto-Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 151-161.

70.- "Edad Media y América. Predicación y catequesis", *Teología*, t. XXXIV, 72 (1998), 78-104.

71.- "El hombre medieval y sus paisajes", en A.A.V.V., *Hombre-Tierra. Abordaje interdisciplinario*, Córdoba, Instituto Argentino Germano de Filosofía-Sociedad Argentina de Filosofía, 2001, pp. 171-183.

72.- "La imagen del espacio en el ámbito urbano", *Humanas*, vol. 21, nº 1 (1998), 117-136.

73.- "Las revistas extranjeras y su influencia en la cultura histórica argentina", *Clío. Revista del Comité argentino de ciencias históricas*, 4 (1998), 141-148.

74.- "Libros, lengua y literatura", *Temas medievales*, 8 (1998), 43-64.

75.- "La España en el momento del descubrimiento", en *Nueva historia de la Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia-Planeta, 1999, t. I, primera parte, II.- "La conquista española (siglo XVI)", pp. 287-324.

76.- "Fragmentación o unicidad de la historia", *Clío. Revista del Comité argentino de ciencias históricas*, 5 (2000), 77-83.

77.- "Mujeres y piedad", en A.A.V.V., *Actas del Coloquio "Mujeres de la Edad Media: escritura, visión, ciencia. A novecientos años del nacimiento de Hildegard von Bingen"*, San-

tiago de Chile, Universidad de Chile-Facultad de Filosofía y Humanidades, 1999, pp. 159-180.

78.- "La mujer real", en A.A.V.V., *Carlos S. A. Segreti. In memoriam. Historia e historias*, Córdoba, Centro de estudios históricos, 1999, pp. 373-389.

79.- "Dalla cultura universitaria alla cultura politica (Italia, sec. XIII-XV)", *Nuova Rivista Storica*, año LXXXIV, fasc. III (2000), 673-684.

80.- "Lengua, educación y política (Florencia, siglo XV)", *Acta historica et archaeologica mediaevalia. Homenatge al Dr. Manuel Riu*, 20-21 (1999-2000), 617-631.

81.- "Educación, ocio y pasatiempos (Notas florentinas, siglos XIV- XV)", *Ludica*, 5-6 (2000), 18-25.

82.- "La crónica de Neocastro: poder y sociedad en la Sicilia del siglo XIII", en A.A.V.V., *El món urbà a la Corona d'Aragó del 1137 al decrets de Nova planta. XVII Congreso de la Corona de Aragón, Barcelona-Lérida, septiembre 2000*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2003, pp. 387-402.

83.- "Tradición e innovación", *Clío. Revista del Comité argentino de ciencias históricas*, 6 (2001), 155-172.

84.- "Sobre el tirano", *Nuova Rivista Storica*, año LXXXVI, fasc. III (2002), 607-622.

85.- "Fiesta y fiestas burguesas (Italia central, siglos XIV-XV)", *Ludica*, 7 (2001), 110-121.

86.- "Política y civismo (Italia, siglo XIV)", en Jorge ESTRELLA, Gerardo RODRIGUEZ y Guillermina ANTONUCCI (eds.), *Saber, pensar, hacer. Del saber intelectual al hacer cotidiano a través de la historia. Actas de las X Jornadas de Historia de Europa*, Mar del Plata, APUHE, 2001 (CD rom).

87.- "Vida cívica y clasicidad en la Florencia del siglo XV", *Temas medievales*, 10 (2001), 27-45.

88.- "Sobre la *Vita* de Cristina de Markyate", en Jorge ESTRELLA, Gerardo RODRIGUEZ y Guillermina ANTONUCCI (eds.), *Saber, pensar, hacer. Del saber intelectual al hacer cotidiano a través de la historia. Actas de las X Jornadas de Historia de Europa*, Mar del Plata, APUHE, 2001 (CD rom).

89.- "Harmonia civitatis. (Italia central. Siglos XIV-XV)", en Luís ADAO DA FONSECA, Luis Carlos AMARAL y Maria Fernanda FERREIRA SANTOS (eds.), *Os reinos ibéricos na Idáde Média. Libro de Homenagem ao Profesor doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, Porto, Universidad de Porto-Civilizaçao, 2003, t. III, pp. 1211-1216.

90.- "Homenaje a Claudio Sánchez-Albornoz", *Cuadernos de historia de España*, LXXVII (2001-2002), 211-218.

91.- "La apariencia de los 'otros'", *Temas medievales*, 11 (2002-2003), 21-56.

92.- "Miradas de viajeros sobre Oriente (siglos XII-XIV)", en A.A.V.V., *Chemins d'outre-mer. Etudes sur la Mediterranée médiévale offertes à Michel Balard*, París, Publications de la Sorbonne, 2004, t. I, pp. 425-437.

c) Estudios bibliográficos

1.- Consuelo del ARROYO de VÁZQUEZ DE PARGA, *Privilegios reales de la Orden de Santiago en la Edad Media* (en *Cuadernos de Historia de España*, VIII (1947), 241-42).

2.- Antonio PALOMEQUE TORRES, *Una curiosa disposición acerca del traje y del alojamiento de los estudiantes universitarios granadinos del siglo XVIII* (en *Cuadernos de Historia de España*, IX (1948), 202-203).

3.- Julio GONZÁLEZ, *Regesta de Fernando II* (en *Cuadernos de Historia de España*, X (1948), 183-184).

4.- Georges MATHIEU, *Demosthènes, l'homme et l'oeuvre* (en *Anales de Filología Clásica*, IV (1947-1949), 385-388).

5.- Florentino PÉREZ EMBID, *Los descubrimientos en el Atlántico hasta el tratado de Tordesillas* (en *Cuadernos de Historia de España*, XVI (1951), 182-183).

6.- Joseph M. PIEL, *Nome de 'possessores' latino-cristiaos na toponimia astur-galego-portuguesa* (en *Cuadernos de Historia de España*, XVII (1952), 180-182).

7.- Alfonso GARCÍA GALLO, *El concilio de Coyanza* (en *Cuadernos de Historia de España*, XVIII (1952), 177-180).

8.- Juan del ALAMO, *Colección diplomática de San Salvador de Oña (882-1284)* (en *Cuadernos de Historia de España*, XX (1953), 181).

9.- Luis SANCHEZ BELDA (ed.), *Chronica Adefonsi Imperatoris* (en *Cuadernos de Historia de España*, XX (1953), 183-184).

10.- Carlos GARCÍA GOLDARAZ, *El códice lucense* (en *Anales de historia antigua y medieval*, 1956, 127-129).

11.- Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Sobre la autoridad de las crónicas de Albelda y de Alfonso II* (en *Cuadernos de Historia de España*, XXIII-XXIV (1955), 358-160).

12.- Emilio SAEZ (ed.), *Los fueros de Sepúlveda* (en *Cuadernos de Historia de España*, XXV-XXVI (1957), 181-184).

13.- Manuel FERNÁNDEZ ALVAREZ, *Tres embajadores de Felipe II en Inglaterra* (en *Cuadernos de Historia de España*, XXVII-XVIII (1958), 181-184).

14.- Tulio HALPERÍN DONGHI, *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia* (en *Cursos y conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, vol. LIII, nro. 282).

15.- Maurice LOMBARD, *La evolución urbana durante la Alta Edad Media* (en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, año VII, nro.1 (1962), 195-199).

16.- Gustave COHEN, *La gran claridad de la Edad Media* (en la sección dominical de *La Prensa*, con el título: "Los siglos medievales como época de génesis", 17 de julio de 1966).

17.- Eileen POWER, *Gente de la Edad Media* (en *La Prensa*, 5 de mayo de 1968).

18.- Robert GRAVES y Raphael PATAI, *Los mitos hebreos. El libro del Génesis* (en *La Prensa*, 18 de enero de 1970).

19.- Jacques HEERS, *El trabajo en la Edad Media* (en *La Prensa*, 25 de enero de 1970).

20.- "Vigencia de las novelas de caballería (comentario bibliográfico de *Tirant lo Blanc* de Joannot Martorell y Martí de Galba)" (en *La Prensa*, 19 de abril de 1970).

21.- "Una comunidad artística (comentario bibliográfico de *La influencia italiana en el nacimiento de la comedia española*, por Othón Arróniz)" (en *La Prensa*, 28 de junio de 1970).

22.- Guillermo S. SOSA, *El arte del libro en la Edad Media* (en *La Prensa*, 22 de noviembre de 1970).

23.- "Vigor del romancero español" (comentario bibliográfico de *Siete siglos de romancero*, por Diego Catalán) (en *La Prensa*, 17 de diciembre de 1970).

24.- "Erasmo y su época combativa (comentario bibliográfico de *Erasmo*, por Georges Ucatescu)" (en *La Prensa*, 22 de agosto de 1971).

25.- René GUÉNON, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada* (en *La Prensa*, 17 de octubre de 1971).

26.- C. B. LEWIS, *La alegoría del amor. Estudios de la tradición medieval* (en *Anales de historia antigua y medieval*, 16 (1971), 429-432).

27.- Julien COUDY, *La chute de l'Empire Romain* (en *Anales de historia antigua y medieval*, 16 (1971), 427-429).

28.- José Luis PONCE de LEÓN, *La novela española de la guerra civil (1936-1939)* (en *Filología*, XVI (1972), 242-244).

29.- Salustiano MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)* (en *Cahiers de civilisation médiévale*, XVI (1973), 257-259).

30.- THEOBALDI, *Physiologus* (ed. P. T. Eden) (en *Cahiers de civilisation médiévale*, XVII (1974), 166-168).

31.- "Una búsqueda de fórmulas institucionales. *Europa en el siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués*, de Georges Rudé" (en *La Prensa*, 25 de febrero de 1979).

32.- Nikolaus HENKEL, *Studien zum* Physiologus *in Mittelalter* (en *Cahiers de civilisation médiévale*, XXI (1978), 402-407).

33.- "Hombre probo y erudito. Vives, *Epistolario*" (en *La Prensa*, 18 de noviembre de 1979).

34.- "En el espejo medieval. Anónimo, *Libro de Alexandre*" (en *La Prensa*, 9 de diciembre de 1979).

35.- "Un mundo que fascinó a Hermann Hesse. *Leyendas medievales* por Hermann Hesse" (en *La Prensa*, 8 de junio de 1980).

36.- "Libro de claves. *El clan familiar en la Edad Media*, por Jacques Heers" (en *La Prensa*, 6 de julio de 1980).

37.- "Obra de profundo amor. *Cuzary* de Yehuda Ha-Levi" (en *La Prensa*, 28 de septiembre de 1980).

38.- "De gestos y paisajes. Compendio de algunos recuerdos de la vida de Lou-Andreas-Salomé" (en *La Prensa*, 26 de octubre de 1980).

39.- Michel MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale* (en *Anales de historia antigua y medieval*, 20 (1977-1979), 231-239).

40.- "*El siglo XI en primera persona. Las «memorias» de Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*" (en *La Prensa*, 8 de febrero de 1981).

41.- "*Historia de España*, fundada por Ramón MENÉNDEZ PIDAL y dirigida por José María JOVER ZAMORA. Tomo I.- El reino astur-leonés (722-1037), por Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ y Tomo VII.- La España cristiana de los siglos VIII al XI, por Claudio SÁNCHEZ- ALBORNOZ" (en *La Nación*, Buenos Aires, 21 de junio de 1981).

42.- "*Estudios polémicos* por Claudio Sánchez-Albornoz" (en *La Prensa*, 9 de agosto de 1981).

43.- "*Historia crítica de la literatura española. Tomo I: La Edad Media*, por Alan Deyermond" (en *La Prensa*, 23 de agosto de 1981).

44.- Jacques HEERS, *Le clan familial au Moyen Age. Etudes sur les structures politiques et sociales des milieux urbains* (en *Anales de historia antigua y medieval*, 18-19 (1975-1976), 437-445).

45.- "*Pedro el Grande*, por Henri Troyat" (en *La Prensa*, 29 de noviembre de 1981).

46.- "*El mejor Ben Quzmán en 40 zéjeles*, por Emilio García Gómez" (en *La Prensa*, 6 de diciembre de 1981).

47.- "*Cuentos de los derviches*, por Idries Shah" (en *La Prensa*, 17 de enero de 1982).

48.- "F. Oakley, *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*" (en *La Prensa*, 30 de mayo de 1982).

49.- "Teresa M. Estevez Brasa, *Derecho civil musulmán*" (en *La Prensa*, 2 de mayo de 1982).

50.- Shulamith SHAHAR, *The Fourth State. A history of women in the Middle Ages* (en *Cahiers de civilisation médiévale*, XXIX (1986), 175-176).

51.- "Seguridad: ¿sentido positivo o negativo? (A propósito del libro de Jean Delumeau, *Rassurer et protéger*)" (en *La Nación*, 22 de octubre de 1989).

52.- Sergio ANSELMI (ed.), *Italia felix. Migrazione slave e albanesi in Occidente. Romagna, Marche, Abruzzi, Secoli XIV-XV* (en *Estudios migratorios latinoamericanos*, 2 (1990).

53.- Jacques HEERS, *La ville au Moyen Age. Paysages, pouvoirs, conflits* (en *Temas medievales*, 1 (1991), 222-226).

54.- G. R. QUAIFE, *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso* (en *Temas medievales*, 1 (1991), 230-231).

55.- "Literatura e historia. *La chimera*, por Sebastiano Vassalli" (en *La Nación*, 25 de agosto de 1991).

56.- Jean-Claude SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval* (en *Temas medievales*, 2 (1992), 289-293).

57.- Bronislaw GEREMEK, *Les fils de Cain. L'image des pauvres et des vagabondes dans la littérature européenne du XVe au XVIIIe siècle* (en *Temas medievales*, 2 (1992), 261-267).

58.- Esteban SARASA SÁNCHEZ, *Las claves de la crisis en la Baja Edad Media* (en *Temas medievales*, 2 (1992), 286-288).

59.- Cesare DE SETA y Jacques LE GOFF (eds.), *La ciudad y las murallas* (en *Temas medievales*, 3 (1993), 330-335).

60.- Giovanna PETTI BALBI, *Una città e il suo mare. Genova nel Medioevo* (en *Temas medievales*, 3 (1993), 365-369).

61.- Georges DUBY, *L'histoire continue* (en *Temas medievales*, 3 (1993), 339-344).

62.- A.A.V.V., *Eremitismo nel francescanesimo medievale* (en *Temas medievales*, 4 (1994), 281-283).

63.- "Georges Duby, *Mujeres del siglo XII*" (en *La Nación*, 12 de mayo de 1996).

64.- "La edad de la inocencia: sobre *Historia de los jóvenes. Tomo I: De la Antigüedad a la Edad Moderna* (dir. por Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt)" (en *La Nación*, 6 de octubre de 1996).

65.- "Estudio de la vida privada (*Ensayos de la memoria* por Philippe Ariès)" (en *La Nación*, 5 de enero de 1997).

66.- "La juventud como instrumento del poder. *Historia de los jóvenes. Tomo II: La Edad*

contemporánea (dir. por Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt)" (en *La Nación*, 9 de marzo de 1997).

67.- "La Edad Media rescatada (*Arte y belleza en la estética medieval* de Umberto Eco)" (en *La Nación*, 26 de octubre de 1997).

68.- Laura BALLETO (ed.), *Oriente ed Occidente tra Medioevo e Età Moderna. Studi in onore di Geo Pistarino* (en *Temas medievales*, 8 (1998), 221-223).

69.- "Biografía de una santa intelectual. Régine Pernoud, *Hildegarda de Bingen*" (en *La Nación*, 11 de julio de 1999).

70.- "La aventura medieval. Wolfram von Eschenbach, *Parzival*" (en *La Nación*, 21 de noviembre de 1999).

71.- Vincent SERVERAT, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale* (en *Cahiers de civilisation médiévale*, XLIII (2000), 114-115).

72.- Rubén FLORIO (ed.), *Waltharius* (en *Temas Medievales*, 11, (2002-2003), 247-249).

73.-"Biografía del rey cruzado. Jean Flori, *Ricardo Corazón de León*" (en *La Nación*, 5 de septiembre de 2004).

74.- Lênia Márcia MONGELLI y Yara FRATESCHI VIEIRA (eds.), *A estética medieval* (en *Temas medievales*, 12 (2004) , 224-226).

75.- Maria Giuseppina MUZZARELLI y Antonella CAMPANINI (eds.), *Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra il Medioevo ed Età Moderna* (en *Temas Medievales*, 12 (2004), 226-229).

d) Traducciones

1.- Maurice LOMBARD, "La evolución urbana durante la alta Edad Media", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1961 (Ensayos de Historia Social, 1).

2.- Nicola OTTOKAR, "El problema de la formación comunal", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1961 (Historia Social - Estudios monográficos, 3).

3.- Paolo BREZZI, "Las relaciones entre las comunas italianas y el Imperio", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1961 (Historia Social - Estudios monográficos, 4).

4.- Gino LUZZATTO, "Períodos y caracteres de la economía medieval", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1961 (Historia Social - Estudios monográficos, 13).

5.- Henri PIRENNE, "Las guildas", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1961 (Historia Social - Estudios monográficos, 14).

6.- Antonio de STEFANO, "Las herejías populares en la Edad Media", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1961 (Historia Social - Estudios monográficos, 22).

7.- SAN BERNARDO, *Sobre la consideración* (fragmentos), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1960 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 9).

8.- SUGER, *Vida de Luis el Gordo* (fragmentos), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y

Letras-Universidad de Buenos Aires, 1960 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 10).

9.- *Carta de Gregorio VII a Hermann de Metz*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1960 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 11).

10.- SALIMBENE de ADAM, *Crónica* (fragmentos), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1960 y 1961 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 19 y 31).

11.- *Poesía goliarda*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1960 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 24).

12.- Alamanno ACCIAIUOLI, *El tumulto de los ciompi* (fragmentos), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1962 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 54).

13.- *El hansa de Saint Omer*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1962 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 61).

14.- SAN ISIDORO, *Historia de los godos* (fragmentos), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1960 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 25).

15.- HUGO de POITIERS, *Historia del monasterio de Vezelay* (fragmentos), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1963 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 53).

16.- Maurice LOMBARD, "El oro musulmán", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1963 (Historia Social - Estudios monográficos, 55).

17.- Robert S. LÓPEZ, "La evolución comercial de la Edad Media. De la colonia temporaria al mercado permanente", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1963 (Historia Social - Estudios monográficos, 59).

18.- *Crónica de Artois* (fragmentos), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1963 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la Historia, 60).

19.- *Documentos de Douai (siglo XIII)*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1963 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 58).

20.- FROISSART, "La jacquerie", Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1963 (Historia Social - Textos para la enseñanza de la historia, 62).

21.- *Invasiones bárbaras (siglos V al XV)* (selección), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval - Fuentes, 4).

22.- *El Bajo Imperio*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval - Fuentes, 1) (en colaboración con Raquel Homet).

23.- *La saga del Rey Harald*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval - Fuentes, 7) (en colaboración con Raquel Homet).

24.- *Papado e Imperio*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval – Fuentes, 8).

25.- *Feudalismo* (selección), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval - Fuentes 9) (en colaboración con Raquel Homet).

26.- *Campesinos y señores* (selección), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval – Fuentes, 10).

27.- ANA COMNENO, *Alexíada*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval – Fuentes, 11).

28.- *El mundo musulmán* (selección), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval – Fuentes, 12).

29.- *Una ciudad medieval italiana. Estatuto de la Comuna de Santa María del Monte (1391)* (selección), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval – Fuentes, 13) (en colaboración con Raquel Homet).

30.- *Herejías medievales* (selección), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval – Fuentes, 17).

31.- *La sociedad medieval*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval - Fuentes 20) (en colaboración con Raquel Homet).

32.- ENRIQUE de LIVONIA, *Crónica* (selección), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1972 (Historia Medieval – Fuentes, 21).

33.- Jacques HEERS, *Los partidos y la vida política en el Occidente medieval* (traducción completa del original francés, Buenos Aires, Tekné, 1986, 269 pp.).

34.- Jean-Claude SCHMITT, "La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval" (del francés, en *Temas medievales*, 3 (1993), 71-81).

35.- Antonio Ivan PINI, "Cronistas medievales y su año de nacimiento: una hipótesis a verificar" (del italiano, en *Temas medievales*, 4 (1994), 205-232).

36.- Gherardo ORTALLI, "Ludicidad medieval: tendencias historiográficas y temas de investigación" (del italiano, en *Temas medievales*, 9 (1999), 177-228).

e) Publicaciones periodísticas

1.- "En torno a bestiarios", *La Prensa*, 18 de abril de 1965.

2.- "El emperador leproso", *La Prensa*, 12 de septiembre de 1965.

3.- "Dante y el caballero de la rosa", *La Prensa*, 24 de octubre de 1965.

4.- "El buen rey René", *La Prensa*, 6 de marzo de 1966.

5.- "El sol inmóvil de Picasso", *La Prensa*, 29 de mayo de 1966.

6.- "Las manos románicas", *La Prensa*, 6 de noviembre de 1966.

7.- "El ocio florentino", *La Prensa*, 24 de diciembre de 1966.

8.- "Crónica de desastres en Florencia", *La Prensa*, 30 de abril de 1967.

9.- "La abadía del rey penitente", *La Prensa*, 24 de diciembre de 1967.

10.- "Espejos medievales", *La Prensa*, 28 de enero de 1968.

11.- "Las torres de San Gimignano", *La Prensa*, 22 de diciembre de 1968.

12.- "El mar y el hambre en la Edad Media", *La Prensa*, 7 de septiembre de 1969.

13.- "Misterio del mar en la Edad Media", *La Prensa*, 2 de noviembre de 1969.

14.- "Pintura política en la Italia medieval", *La Prensa*, 11 de enero de 1970.

15.- "El bosque en la vida medieval", *La Prensa*, 1 de marzo de 1970.
16.- "Las indómitas fierecillas medievales", *La Prensa*, 29 de marzo de 1970.
17.- "Barbas y cabelleras en la Edad Media", *La Prensa*, 2 de agosto de 1970.
18.- "La Edad Media juega", *La Prensa*, 28 de febrero de 1971.
19.- "Azar en el juego medieval", *La Prensa*, 9 de mayo de 1971.
20.- "El corzo herido", *La Prensa*, 6 de noviembre de 1971.
21.- "Una ciudad espléndida llamada Milán", *La Prensa*, 13 de enero de 1972.
22.- "Fiestas en la Edad Media", *La Prensa*, 5 de marzo de 1972.
23.- "Gestas pisanas", *La Prensa*, 16 de julio de 1972.
24.- "Fama y trascendencia en la Edad Media", *La Prensa*, 12 de noviembre de 1972.
25.- "Salomé", *La Prensa*, 28 de diciembre de 1975.
26.- "El jardín de la manzana de oro", *La Prensa*, 11 de abril de 1976.
27.- "Perros medievales", *La Prensa*, 23 de mayo de 1976.
28.- "Vanidosa Venecia", *La Prensa*, 11 de julio de 1976.
29.- "El héroe extraordinario", *La Prensa*, 31 de julio de 1977.
30.- "Libros y lecturas medievales", *La Prensa*, 24 de diciembre de 1977.
31.- "Los siglos en las Marcas", *Tribuna italiana*, Buenos Aires, 11 de enero de 1978.
32.- "Urbino, una ciudad para el príncipe", *La Prensa*, 26 de febrero de 1978.
33.- "Yantares medievales", *La Prensa*, 19 de marzo de 1978.
34.- "Ayer y hoy el mismo enemigo", *La Prensa*, 23 de mayo de 1978.
35.- "Sólo a Dios vi", *La Prensa*, 26 de noviembre de 1978.
36.- "Tapices, ornato medieval", *La Prensa*, 29 de octubre de 1978.
37.- "Sobre máscaras", *La Prensa*, 29 de abril de 1979.
38.- "El corazón ardiente", *La Prensa*, 16 de septiembre de 1979.
39.- "Alphonse Mucha en el Grand Palais", *La Prensa*, 20 de abril de 1980.
40.- "La familia de los retratos", *La Prensa*, 4 de julio de 1980.
41.- "Unicornios", *La Prensa*, 16 de noviembre de 1980.
42.- "Metamorfosis", *La Prensa*, 30 de noviembre de 1980.
43.- "Laberintos", *La Prensa*, 15 de febrero de 1981.
44.- "El héroe de la frontera", *La Prensa*, 8 de marzo de 1981.
45.- "El amor del amigo", *La Prensa*, 3 de mayo de 1981.
46.- "Guía práctica de peregrinos (I)", *La Prensa*, 27 de mayo de 1981.
47.- "Guía práctica de peregrinos (II)", *La Prensa*, 28 de mayo de 1981.
48.- "Pasaje a Tierra Santa (I)", *La Prensa*, 22 de junio de 1981.
49.- "Pasaje a Tierra Santa (II)", *La Prensa*, 23 de junio de 1981.
50.- "Las llaves", *La Prensa*, 26 de julio de 1981.
51.- "Los 'affiches' de Cappiello", *La Prensa*, 20 de septiembre de 1981.
52.- "Los caballos de San Marcos", *La Prensa*, 7 de diciembre de 1981.
53.- "Los fastos de la época gótica", *La Prensa*, 15 de enero de 1982.

54.- "Damas siglo XIX", *La Prensa*, 24 de enero de 1982.
55.- "Peripecias en Tierra Santa (I)", *La Prensa*, 23 de febrero de 1982.
56.- "Peripecias en Tierra Santa (II)", *La Prensa*, 24 de febrero de 1982.
57.- "El anillo nupcial", *La Prensa*, 11 de abril de 1982.
58.- "San Francisco americano", *La Prensa*, 18 de abril de 1982.
59.- "El amor a la patria", *La Prensa*, 20 de junio de 1982.
60.- "La música por sobre todas las cosas", *La Prensa*, 4 de agosto de 1982.
61.- "Apasionado amor de la pasión", *La Prensa*, 2 de noviembre de 1982.
62.- "Sobre bodas medievales", *La Prensa*, 19 de diciembre de 1982.
63.- "El optimismo franciscano", *La Prensa*, 3 de abril de 1983.
64.- "Centenario de Edouard Manet. Una exposición exitosa en París y un cuadro que es argentino", *La Prensa*, 3 de septiembre de 1983.
65.- "Apuntes de zoología medieval. El cocodrilo", *La Nación*, Buenos Aires 15 de enero de 1984.
66.- "Pisanello en Mantua", *La Nueva Provincia*, Bahía Blanca, 23 de abril de 1987.
67.- "El mensaje de Eco en la pantalla", *La Nación*, 24 de mayo de 1987.
68.- "Eco, *doctor diabolicus*", *La Nación*, 28 de febrero de 1988.
69.- "¿Qué es la verdad? (sobre *Il pendolo di Foucault*, de Umberto Eco)", *La Nación*, 31 de diciembre de 1988.
70.- "La *nouvelle histoire*. Peripecia y futuro", *La Nación*, 19 de mayo de 1991.
71.- "El pecado y el miedo", *La Nación*, 28 de noviembre de 1993.
72.- "El ropaje medieval de un semiólogo", *La Nación*, 19 de junio de 1994.
73.- "Un juego de espejos: el amor intelectual de Dios", *La Nación*, 22 de octubre de 1995.
74.- "Tangencialidades de siempre", *La Prensa*, 19 de mayo de 1996.
75.- "El tiempo en la historia", *Idea viva*, 8, octubre de 2000.

ESTUDIOS

LE COMUNICAZIONI DI PISA CON LA ROMANIA

MICHEL BALARD
(UNIVERSITÉ DE PARIS I – SORBONNE, FRANCIA)

"Qui pergit Pisas, videt illic monstra marina
Haec urbs Paganis, Turchis, Lybicis quoque Parthis
Sordida: Chaldaei sua lustrant litora terre..."[1]

Malgrado il suo così evidente anacronismo, questo brano della *Vita Mathildis* attira l'attenzione sul fatto che Pisa ha rappresentato per tutto il Medioevo un punto d'incontro ed un nodo di comunicazioni, ed è stato un intermediario di primo piano tra Oriente ed Occidente. L'autore della *Vita*, senza forse esserne conscio, mette sullo stesso piano due popoli dell'Antichità, i Parti ed i Chaldei, e due popoli del Medioevo, i Turchi e gli abitanti della Libia, due etnie della zona pontica e due del Mediterraneo orientale. Mi sia permesso di seguire il nostro autore a metà strada, considerando le comunicazioni di Pisa con l'alta Romània e il Mar Nero.

La problematica del mio studio risulta da una domanda essenziale: quale fu il livello di mediazione di Pisa tra l'Oriente greco e l'Occidente di fronte alla forte concorrenza dei Genovesi e dei Veneziani nel medesimo settore economico? Dopo un decollo precoce delle sue attività commerciali nel dodicesimo secolo, le lunghe guerre contro Genova e la disfatta della Meloria rivelarebbero, come scriveva Rossi Sabatini, "il tracollo definitivo della potenza commerciale di Pisa"[2], secondo un punto di vista che è stato in parte accettato dal Borsari[3]? La scoperta di parecchi documenti, ignoti cinquant'anni fa, potrebbe cambiare la valutazione dell'evento del 1284, testimoniando circa una presenza notevole dei Pisani, benché minore di quella dei Genovesi e dei Veneziani, nel mar Egeo, a Costantinopoli e nella zona pontica, fino al momento del passaggio di Pisa sotto la dominazione di Firenze.

Per illustrare quest'ipotesi, la documentazione è purtroppo scarsa e, quando esiste, è soprattutto di origine pubblica[4]. Non ci si deve aspettare molto dai pochi atti notarili finora pubblicati e che provengono soprattutto dall'Opera di Santa Maria, con riferimento ai diritti che l'Opera possedeva sui beni pisani a Costantinopoli[5]: non hanno mai l'ampiezza dei cartolari notarili genovesi rogati in Oriente, e neppure dei frammenti di atti che via via vengono alla luce nel fondo della Cancelleria inferiore a Venezia. Malgrado questa scarsità, la

---

[1] DONIZONIS, *Vita Mathildis* (ed. L. SIMEONI), *Rerum Italicarum Scriptores 2*, t. 5, parte 2, Bologna, 1940, p. 53.

[2] G. ROSSI SABATINI, *L'espansione di Pisa nel Mediterraneo fino alla Meloria*, Firenze, 1935, p. 111.

[3] S. BORSARI, "I rapporti tra Pisa e gli stati di Romania nel Duecento", *Rivista storica italiana*, 67 (1955), 491; IDEM, "Pisani a Bisanzio nel XII secolo", *Bollettino storico pisano*, LX (1991), 59-75.

[4] G. MÜLLER, *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi fino all'anno MDXXXI*, Firenze, 1879. Si veda BORSARI, *op. cit.*, n. 4.

[5] C. OTTEN-FROUX, "Documents inédits sur les Pisans en Romanie aux XIIIe-XIVe siècles", in M. BALARD; A. E. LAIOU; C. OTTEN-FROUX, *Les Italiens à Byzance*, Parigi, 1987, pp. 153-191.

documentazione ci permette di definire le zone privilegiate dell'espansione pisana, i mezzi utilizzati e gli scambi materiali e intellettuali attuati dai Pisani a Costantinopoli e nell'alta Romània, ma lascia in ombra le attività quotidiane dei singoli o dei gruppi che si dedicano al commercio o alla finanza.

La storia dell'insediamento dei Pisani nell'impero bizantino è abbastanza conosciuta per non richiedere ampi chiarimenti. Di recente, il Borsari e il Banti ne hanno rintracciato le grandi linee[6]. Basta quindi considerare qui le più importanti tappe. Il primo incontro finora conosciuto dei Pisani con l'Impero bizantino avviene in occasione della Prima crociata, con una scaramuccia tra flotta pisana e flotta bizantina. Tuttavia per contrapporre la posizione troppo vantaggiosa dei Veneziani, il *basileus* Alessio I° Comneno si avvicina a Pisa e concede al Comune un primo crisobollo nel 1111: in cambio dell'impegno ad un' alleanza militare contro i nemici dell'impero, il Comune di Pisa riceve un dono annuale in perperi e in *pallia* di seta per la sua chiesa e il suo arcivescovo, ottiene la libertà di commerciare in tutto l'impero, la riduzione al 4% del tasso del *kommerkion* sulle merci importate da Pisa, uno scalo a Costantinopoli, primo insediamento di una comunità pisana nella capitale dell'impero. Ma è da suppore che prima di questa data, i Pisani avessero avuto occasioni di frequentare il mercato costantinopolitano, come lo fecero i Genovesi prima della loro concessione del 1155[7].

Nei decenni successivi, la politica del *basileus* è guidata dai suoi interessi per la riconquista bizantina dell'Italia, dal suo forte antagonismo contro l'Impero germanico ed i Normanni, e dalla sua volontà di creare situazioni di contrapposizione e di contrasto tra le tre repubbliche marinare ospitate nella sua capitale. Si deve quindi tener conto di un giuoco politico tra parecchie potenze in Oriente e in Occidente per capire i rapporti dell'Impero con Pisa. Nel 1162, data del diploma di Federico I° al Comune, i Pisani di Costantinopoli saccheggiano il quartiere dei Genovesi che hanno resistito al Barbarossa e, per ritorsione, Manuele I° li insedia al di fuori della capitale, probabilmente nel quartiere di Galata. Due anni di dure negoziazioni sono necessarie per recuperare il loro insediamento nel 1170, un anno prima dell'arresto dei mercanti veneziani nell'Impero e del sequestro dei loro beni.

A questa data, il sito e la consistenza del quartiere pisano emergono da parecchi documenti. Difatti, quando il Comune trasferisce i suoi redditi costantinopolitani all'Opera del Duomo, Pisa dispone ancora di un solo scalo, ma di due chiese, l'una dedicata a San Nicola, l'altra a San Pietro, di un ospedale e di parechie case, che costituiscono un *embolos*, sotto la direzione di un visconte pisano e di un *embularius*[8]. Secondo Caffaro, autore degli *Annali genovesi*, la comunità pisana ammonterebbe a un migliaio di residenti[9]. L'eliminazione dei Veneziani nel 1171 non approfitta molto ai Pisani, che, insieme con i Genovesi, sono vittime della xenofobia della popolazione greca all'arrivo delle truppe di Andronico I° nel 1182. La maggioranza delle loro case viene bruciata ed esse sono ancora in rovina dieci anni dopo. Qualche superstite, tra cui il famoso Leone Tusco, riesce a sfuggire; qualche altro si nasconde e aspetta giorni migliori.

Sotto gli Angeli, la politica imperiale cerca di proseguire il giuoco di contrapposizione tra le tre repubbliche marinare, senza grande successo, se non l'ampliamento delle concessioni

---

[6] C. FROUX-OTTEN, *I Pisani in Oriente dalla Prima Crociata al 1406*, tesi di dottorato, Università di Paris 1, a. a. 1981, 2 voll; BORSARI, *op. cit.*; M. BALARD, "Pisani in Oriente dalla guerra di Acri (1258) al 1406", *Bollettino storico pisano*, LX (1991), 1-16; O. BANTI, *Amalfi, Genova, Pisa e Venezia. Il commercio con Costantinopoli e il vicino Oriente nel secolo XII*, Pisa, 1998, pp. 7-18 ("Biblioteca del Bollettino storico pisano").

[7] M. BALARD, *La Romanie génoise (XIIe-début du XVe siècle)*, Roma-Genova, 1978, 2 voll., t. 1, pp. 21-25.

[8] MÜLLER, *op. cit.*, doc. n. 8, p. 10.

[9] L.-T. BELGRANO, *Annali genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, Roma 1890, I, p. 67.

attribuite a ciascuna. Per i Pisani, il crisobollo del 1192, completato da un *practicum tradicionis*, e poi l'inventario dei redditi del Comune a Costantinopoli, redatto nell'aprile 1199, ci permettono di conoscere la consistenza dell'*embolos* pisano: tre chiese, cinque scali, forni, pozzi, bagni e banchi di cambio, terreni e case affittate o dal Comune o dall'Opera del Duomo[10]. L'ultimo decennio del dodicesimo secolo vede quindi l'apogeo della potenza pisana nell'impero, benché dei pirati pisani, sconfessati dal Comune, agiscano nelle acque bizantine contro gli avversari di Pisa, ma anche contro i Greci ed i loro propri concittadini[11].

Durante la Quarta Crociata i Pisani raggiungono con ritardo il campo dei crociati dopo aver difeso per conto dei Greci una parte delle mura, nel luglio 1203. Il loro quartiere viene distrutto nell'incendio della capitale, di modo che le autorità religiose latine sono costrette a consegnare loro il monastero del Salvatore Apologotheton nel 1205, senza che questa concessione migliorasse i redditi del priore pisano. Malgrado la conferma dei privilegi da parte dell'imperatore latino Enrico I° e della reggente Maria, i Pisani non approfittano dell'alleanza con i Veneziani e il loro commercio rimane debole durante tutto il periodo dell'impero latino.

Quando i Greci di Nicea rientrano nella loro capitale, la posizione dei Pisani non migliora molto. E stato notato che nel trattato di Ninfeo, con il quale i Genovesi stringono alleanza con i Greci per facilitare la loro riconquista di Costantinopoli, i Pisani sono definiti da Michele VIII° Paleologo come *fideles nostri imperii*[12]. Ciò significa che le promesse fatte ai Genovesi non devono ledere gli interessi dei Pisani. Essi potranno occupare il quartiere già ottenuto nel dodicesimo secolo, ed, infatti, lo conservano almeno fino agli inizi del Quattrocento. Pisa rimane fedele a Michele VIII°, che utilizza i servizi dei pirati pisani e che può fidarsi dell'alleanza pisana contro le minacce di Carlo I° d'Angiò[13]. Ma la presenza pisana a Costantinopoli non sembra così forte come nel passato. Pachimero nota la dimensione ridotta del quartiere pisano[14]. Nella gerarchia e nelle precedenze alla corte imperiale, secondo il pseudo-Kodinos, il console pisano è collocato al diciasettesimo posto, dopo il collega genovese[15]. Negli atti di Pera del 1281 compaiono soltanto due Pisani[16]. Nei primi decenni del Trecento, il quartiere pisano brucia ed è ricostruito nel 1320[17]. Un cappellano, nel 1331, un notaio, dieci anni dopo, sono ancora citati dalle fonti ed anche, alla fine del Trecento, la chiesa San Pietro dei Pisani[18]. Ma, nel 1439, i diritti del Comune nell'impero bizantino sono ormai trasferiti ai Fiorentini[19].

Costantinopoli è stata sin dall'inizio del dodicesimo secolo il campo privilegiato d'azione dei Pisani. Ma non è l'unico. In occasione dell'attacco dei Normanni contro Almyros –punto

---

[10] MÜLLER, *op. cit.*, doc. n. 34, pp. 40-58.

[11] H. AHRWEILER, *Byzance et la mer*, Parigi, 1966, pp. 289-290.

[12] DJ. GEANAKOPLOS, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258-1282*, Cambridge (Mass.), 1959, pp. 87-91; BALARD, *La Romanie génoise*, I, p. 44.

[13] P. CHARANIS, "Piracy in the Aegean during the reign of Michael VIII Palaeologus", in IDEM, *Social, economic and political life in the Byzantine Empire*, Londra, Variorum Reprints, 1973.

[14] G. PACHIMERO (ed. di Bonn), I, p. 168.

[15] J. VERPEAUX, *Pseudo-Kodinos. Traité des offices*, Parigi, 1966, p. 209.

[16] G. BRATIANU, *Actes des notaires génois de Péra et de Caffa de la fin du XIIIe siècle (1281-1290)*, Bucarest, 1927, doc. n. 104, p. 139.

[17] G. M. THOMAS; R. PREDELLI, *Diplomatarium veneto-levantinum*, Venezia, 1880, I, p. 166.

[18] OTTEN, *op. cit.*, pp. 182-183; L-T. BELGRANO, "Seconda serie di documenti riguardanti la colonia di Pera", *Atti della Società ligure di Storia patria* (*ASLi*), XIII (1884), p. 940.

[19] MÜLLER, *op. cit.*, n. 122, p. 174.

d'arrivo di una delle vie transbalkaniche– è nota la presenza pisana in questa città: una chiesa di San Giacomo, un'altra dedicata a San Nicola, una torre, che fu distrutta dagli invasori, un *embolos* e un ospedale testimoniano di una piccola comunità, conosciuta anche da Beniamino da Tudela[20]. Una comunità abbastanza forte per disporre di beni fondiari, di cui si fa cenno nel trattato di pace tra Venezia e Pisa del 1180[21]. Nel 1197, il Comune chiede al *basileus* Alessio III° il restauro di questi beni fondiari ed anche di quelli che possedeva a Tessalonica. Ciò significa che i Pisani per arrivare a Costantinopoli seguivano la via dell'Egeo occidentale, quella dei Veneziani, piuttosto che quella orientale, perturbata dall'attività piratesca.

Difatti sull'altra sponda del mar Egeo, la presenza pisana è molto scarsa. Prima della Quarta Crociata, un documento genovese del 1174 fa riferimento ad una richiesta di risarcimento di danni subiti da un certo Ansaldo Baraterii, ospitato da alcuni Veneziani e Pisani a Crisopoli (Usküdar): ma ciò non significa che un vero insediamento pisano vi sia stabilito[22]. Qualche mercante si interessa ad un traffico verso Anea, a sud di Smirne, alla fine del Duecento, nel momento in cui un notaio pisano vi è conosciuto[23]. A Candia nel 1301 e 1302, un notaio veneziano roga quattro contratti di associazione –*colleganze*– tra mercanti veneziani e pisani[24]. Invece nella grande massa degli atti notarili di Chio sotto la dominazione della Maona genovese, si è potuto rintracciare soltanto una donna pisana, Genevra, figlia di Pietro Pisano, mentre un Pisano partecipa alla sepoltura di Gregorio di San Gemignano ad Adramyttion nel 1240[25].

La presenza pisana nell'area pontica è meglio documentata. Prima del restauro dell'impero bizantino nel 1261, i Pisani frequentavano già le sponde del Mar Nero. Giovanni di Pian del Carpino incontra un Pisano di Acri a Kiev, in compagnia di un Genovese e di un Veneziano[26]: avventurieri o mercanti? E' difficile conoscere le loro attività. Ma una lettera di Innocenzo IV del 1246 ci toglie ogni dubbio: infatti il papa si lamenta della tratta di schiavi greci, ruteni e bulgari, effettuata da mercanti genovesi, pisani e veneziani, che trasportano codesta mano d'opera dalla zona di Costantinopoli al regno di Gerusalemme e la vendono ai Saraceni: è probabile che, al seguito dei Veneziani, i Pisani si rechino di persona sui luoghi della tratta[27].

Ciò viene confermato dal trattato di Ninfeo. Il testo dell'alleanza greco-genovese prevede l'ingresso dei Genovesi nell'area pontica, ed anche dei Pisani, denominati *fideles nostri imperii*, e autorizzati all'esercizio del commercio e alla fondazione di colonie al pari dei loro concorrenti. Ma, in realtà, la testimonianza delle fonti rimane scarsa, benché, alla fine del secolo, Marco Polo dichiari che molti Pisani navigano ogni giorno sul Mar Nero, come i Genovesi e i

---

[20] Ed. M. N. ADLER, Londra, 1907, p. 18.

[21] MÜLLER, *op. cit.*, n. XVIII, pp. 20-23.

[22] C. IMPERIALE DI SANT'ANGELO, *Codice diplomatico della Repubblica di Genova dal 953 al 1202*, Roma, 1942, II, n. 96, p. 218.

[23] G. BERTOLOTTO, "Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova con l'Impero bizantino", *ASLi*, XXVIII (1898), p. 528.

[24] R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Benvenuto da Brixano, notaio in Candia*, Venezia 1950, nn. 194, 344, 576 e 577.

[25] D. GIOFFRE, "Atti rogati in Chio nella seconda metà del XIV secolo", *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 24 (1962), p. 400; M. ANGOLD, *A Byzantine government in exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea 1204-1261*, Oxford, 1975, p. 114.

[26] J. de PLAN CARPIN, *Histoire des Mongols* (ed. dom J. BECQUET - L. HAMBIS), Parigi, 1965, p. 132.

[27] E. BERGER, *Les registres d'Innocent IV*, Parigi, 1884, I, p. 316, n. 2122.

Veneziani[28]. Nel 1281, un mercante pisano compra qualche stoffa da un Genovese a Trebisonda[29]. Negli atti di Caffa di Lamberto di Sambuceto (1289-1290), tra mille seicento nomi di Occidentali, c'è un solo Pisano: un certo Giacomo, testimone della stesura di un atto notarile[30].

Eppure, alla stessa epoca, viene ricordata l'esistenza di un Porto Pisano (oggi Siniawka), sulle sponde del mare d'Azov, nei pressi del grande insediamento occidentale di Tana. Compare per la prima volta nell'atlante di Pietro Vesconte del 1313, cioè nel momento in cui gli Occidentali riprendono le strade del Mar Nero settentrionale, da dove erano stati espulsi dalle armate del khan tataro Tohtu nel 1307. L'insediamento è ricordato dagli atlanti successivi: Porto Pissan nell'atlante catalano degli anni 1370-1375, Porto Pixan nell'atlante Luxoro, Porto Pisani nella carta geografica del Mediterraneo di Guglielmo Solerii, Porto Pizano nel portolano di Grazioso Benincasa del 1435 e Porto Pixam in quello del 1467 e infine Porto Pisano nella carta del Mediterraneo di Pietro Rosso del 1511[31]. Nei portolani greci, l'insediamento è accennato sotto il nome Porto Piza[32]. Questo luogo appare anche nei manuali di mercatura: Pegolotti lo cita come un luogo in cui si caricano le biade, così come un altro manuale del 1325, pubblicato dal Bautier[33], ma Porto Pisano è del tutto omesso nella *Memoria de tucte le mercantie*, scritta a Pisa nel 1278, e negli altri manuali di mercatura[34]. Compare invece negli atti notarili veneziani di Tana del Trecento come centro di tratta degli schiavi: il 4 luglio 1360, un certo Vaxil del fu Anaxtasia Grezi, abitante a Porto Pisano, vende uno schiavo tartaro a Bartolomeo Loredano, mentre il 18 ottobre 1362, il Genovese Andreolo di Murta dichiara il possesso di uno schiavo a Porto Pisano[35]. Purtroppo, Porto Pisano non è mai citato nelle fonti pisane finora conosciute.

Al di là, il Mar Nero rappresenta per gli Occidentali la via di penetrazione verso l'Asia centrale. I Pisani la percorrono, ma in numero ridotto. Nel khanato degli Il-Khanidi di Persia, due Pisani sono testimoni nel 1263 della redazione del testamento del veneziano Pietro Viglioni e due altri appaiono a Tabriz nel 1328 e 1333[36]. Una figura affascinante è quella di Zolo Pisano, nominato governatore di una provincia mongola dal khan Ghazano. Jean Richard ha raccolto il poco che si sa di quest'avventuriero, uno dei pochi mercenari utilizzati dai khan, che è riuscito a raggiungere una posizione elevata alla corte mongola e

---

[28] Marco POLO, *Milione* (ed. V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO), Milano, 1994, p. 321.

[29] BRATIANU, *op. cit.*, n° 5, p. 75.

[30] M. BALARD, *Gênes et l'Outre-Mer. T.I: Les actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto 1289-1290*, Parigi-La Haye, 1973, n. 42, p. 75.

[31] M. MOLLAT DU JOURDIN e M. de LA RONCIERE, *Les portulans. Cartes marines du XIIIe au XVIIe siècle*, Parigi, 1984, nn. 8, 9, 18.

[32] A. DELATTE, *Les portulans grecs*, Liège-Parigi, 1947, p. 235.

[33] F. B. PEGOLOTTI, *La pratica della mercatura* (ed. A. EVANS), Cambridge (Mass.), 1936, p. 54; R-H. BAUTIER, "Les relations économiques des Occidentaux avec les pays d'Orient au Moyen Age. Points de vue et documents", in M. MOLLAT (ed.), *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l'Océan Indien. Actes du 8e Colloque international d'histoire maritime (Beyrouth 1966)*, Parigi, 1970, p. 326.

[34] R. LOPEZ e G. AIRALDI, "Il più antico manuale italiano di pratica della mercatura", *Miscellanea di Studi storici*, II (1983), 99-134.

[35] C. VERLINDEN, "Le recrutement des esclaves à Venise aux XIVe et XVe siècles", *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, XXXIX (1968), atti nn. 48, 117.

[36] A. STUSSI, "Un testamento in volgare scritto in Persia nel 1263", *Italia dialettale*, XXV (1962), 23-27; G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano*, Firenze, 1927, III, pp. 436-438.

che si trova a Cipro nel 1301[37]. Secondo Giordano di Severac, nel suo racconto del martirio dei Francescani di Thâna nelle Indie, molti mercanti latini, tra cui dei Pisani, utilizzano la via marittima dell'oceano Indiano[38]. Si deve tuttavia accogliere con prudenza la testimonianza di queste fonti che non citano nomi precisi di mercanti e che si interessano di più alla vita di avventurieri, isolati nel mondo tartaro o indiano, i quali non preludono ad una penetrazione commerciale dei loro concittadini. Insomma, le posizioni dei Pisani nell'alta Romània e nell'area pontica rimangono deboli, di fronte a quelle dei Genovesi e dei Veneziani, dopo il 1261.

L'emigrazione pisana nell'Oriente bizantino si sarebbe bloccata per mancanza di protagonisti? Si sa a quale punto le colonie genovesi e veneziane si sono incrementate grazie ad un flusso migratorio che trova le sue radici tanto nella popolazione della metropoli quanto in quella del suo contado[39]. Difatti, il movimento dell'inurbamento si prolunga in quello dell'emigrazione, dopo una sosta più o meno lunga nella metropoli. Per Pisa, le condizioni demografiche sono da questo punto di vista sfavorevoli: una popolazione urbana che non ha mai potuto superare i 40.000 abitanti, un contado stretto, se non ostile, e indebolito dalla malaria, questi fattori non facilitano una potente emigrazione oltremare. Eppure conosciamo un centinaio di nomi di cittadini pisani insediati in Oriente nella seconda metà del dodicesimo secolo, mentre, come si è detto[40], un migliaio di residenti pisani avessero partecipato all'assedio del quartiere genovese di Costantinopoli nel 1162. Tra questi Pisani d'oltremare, si distinguono parecchi membri delle grandi famiglie nobili di Pisa. I Famigliati, che hanno dato un console al Comune nel 1166[41], sono presenti a Costantinopoli nella seconda metà del dodicesimo secolo; nel 1166, un certo Ugo è nominato esecutore testamentario di Signoretto[42], mentre suo figlio, Ildebrando, è testimone della consegna all'Opera del Duomo dei redditi del Comune a Costantinopoli[43]. Un omonimo di quest'ultimo –o la stessa persona?– è presente nella capitale bizantina al giuramento del priore Pietro nel 1180[44]. Un altro Ildebrando, figlio del fu Bandino, compare come teste al contratto di debito fatto dal podestà di Pisa con l'*operarius* Bernardo e favorisce la fuga del giovane principe Alessio (IV) in Occidente[45]. Si deve aggiungere suo fratello Tolomeo, giudice e notaio, incaricato nel 1199 di copiare i conti dei redditi e delle spese della colonia pisana[46].

Altra famiglia nobile: quella dei Gaetani di Chinzica, rappresentata da un certo Gherardo Marzucci, visconte dei Pisani a Constantinopoli nel 1197[47], mentre un altro membro eminente dell'aristocrazia comunale, Ranieri, è scelto come ambasciatore presso Isacco II°

---

[37] J. RICHARD, "Isol le Pisan; un aventurier franc gouverneur d'une province mongole", *Central Asiatic Journal*, XIV (1970), 186-194, ora in *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations*, Londra, Variorum Reprints, 1976.

[38] G. SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milano, 1930, p. 560.

[39] BALARD, *La Romanie génoise*, I, pp. 229-264.

[40] Si veda nota 6 sopra.

[41] C. VIOLANTE, *Economia, società, Istituzioni a Pisa nel medioevo*, Bari, 1980, p. 74; E. CRISTIANI, *Nobiltà e Popolo nel Comune di Pisa*, Napoli, 1962, pp. 389-390.

[42] MÜLLER, *op. cit.*, n. 10, p. 72.

[43] *Ibidem*, n. 7, p. 8.

[44] *Ibidem*, n. 16, pp. 18-19.

[45] *Ibidem*, n. 42, pp. 68-70.

[46] *Ibidem*, n. 47, p. 78.

[47] *Ibidem*, n. 44, p. 72

nel 1192[48]. I Gualandi inviano a Costantinopoli un certo Bonaggiunta, figlio di Gualandi Combi, che prende in affitto uno degli *scali* dei Pisani per un ammontare di 60 iperperi all' anno[49]. Ugo Ebriaco dà al Comune 8 perperi all' anno per una terra, e Ranieri, conte di Segalari, favorisce la fuga del principe Alessio[50]. Infine, Bonaccorso Gualace, membro di una famiglia consolare di Pisa, deve al Comune 125 perperi per una terra e uno *scalo* a Costantinopoli[51]. E non si devono dimenticare i tre letterati famosi che hanno illustrato la comunità pisana a Costantinopoli: Burgundio, Ugo Eteriano e Leone Tusco, sui quali non mancano studi approfonditi[52].

Accanto ai rappresentanti della nobiltà pisana, membri di ceti più modesti hanno partecipato all'emigrazione oltremare e si sono spesso insediati a Costantinopoli: Adeodato, figlio di Bindo, il figlio di Albertino de Erro, Buonanno, figlio del fu Mamberto Puliano, vi sono battezzati dal priore Pietro, mentre i due fratelli Alessio e Domenico vi hanno residenza da venticinque anni. Le donne sono meno conosciute; la documentazione della fine del dodicesimo secolo ne cita cinque: Bona, sorella del priore Benenato, la vedova di Ugo Spanno, la figlia di Domenico, la moglie di Uguccio Bolgaro e una certa Bonafemina[53]. Una decina di artigiani emergono dalle fonti: tra cui tre fornai, due carpentieri, un cordaio e un calzolaio. Dal contado pisano provengono Pragadeo, Baldovino e Ildebrando, tutti tre oriundi da Vico[54], un certo Laboratore da Putignano, Albertino da Erro, Lamberto da Septimo nel val d'Arno e Ugo, oriundo da Montemagno. Nel Duecento e nel Trecento, la lista degli emigrati è più ridotta: si annoverano i nobili Nero Malpigli nel 1323, Pietro della Barba e Francesco da Scorno, i visconti Ranieri Federici e Giacomo Scarlata, i popolani Bectus Sardi, Vanni de Calcinaia, Bethus figlio del fu Raineri Yxorte, Vanni de Grotto e Francesco Rossi. Nelle altre regioni dell'impero, si incontrano Pisino Gualandi a Chiarenza nel 1303 e 1317, Giacomo Alfei e Sergio figlio del fu Simone da Quarto nella Morea nel 1273, i mercanti Nino Obertello, Pucius del Blanco e Vanni de Regauro a Candia nel 1302, Castello e Ranuccio da Pisa a Adramyttion alla metà del Duecento. Dal nostro elenco risultano meno numerosi i membri della nobiltà pisana, che sembrano trascurare la Romània dopo la Quarta Crociata, per concentrare i loro interessi sulla Terrasanta.

L'abbandono parziale della Romània è simboleggiato dall'indebolimento delle istituzioni pisane in oltremare. Nel dodicesimo secolo, la comunità di Costantinopoli è diretta da un legato che prende il titolo di visconte, a quanto sembra, verso il 1160 e da un *operarius*, che regge i redditi dell'Opera del Duomo nella capitale bizantina. Invece, sotto i Palaeologi, si annoverano un rettore della chiesa dei Pisani, che incassa i redditi dei beni del Comune, e un console, chiamato spesso *hypatos*, a un livello gerarchico molto inferiore a quello del

---

[49] MÜLLER, *op. cit.*, n. 46, p. 74. Si veda CRISTIANI, *op. cit.*, pp. 393-400.

[50] MÜLLER, *op. cit.*, n. 46, p. 74 e n. 62, p. 93.

[51] *Ibidem*, n. 46, p. 74.

[52] F. LIOTTA, "Burgundio di Pisa", in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, 1973, pp. 423-428; P. CLASSEN, "Burgundio da Pisa, Richter, Gesandter, Uebersetzer", *Sitzungsberichte des Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historischer Klasse*, 1974; A. DONDAINE, "Hugues Etherien et Léon Toscan", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 27 (1952), 67-134; C. HASKINS, "Leo Tuscus", *The English Historical Review*, 25 (1918), 492-496.

[53] MÜLLER, *op. cit.*, nn. 46 e 47, pp. 74-79.

[54] CRISTIANI, *op. cit.*, p. 482 ha messo in evidenza una famiglia Vico alla fine del Duecento. Il toponimo originario si è trasformato in patronimo, secondo un processo ben conosciuto.

[55] VERPEAUX, *op. cit.*, p. 209.

[48] *Ibidem*, n. 34, p. 40. Sui Gaetani, si veda VIOLANTE, *op. cit.*, pp. 68-69 e CRISTIANI, *op. cit.*, pp. 391-392.

console genovese, secondo il trattato del Pseudo-Kodinos[55]. La gerarchia imperiale rivela la diversa importanza delle due comunità e la debolezza di quella pisana rispetto ai Genovesi e ai Veneziani.

Si potrebbe attribuire questa debolezza all'inadeguatezza dei mezzi navali, umani o finanziari, utilizzati dai Pisani nella loro espansione in Oriente? Dal punto di vista degli armamenti navali, i Pisani non sembrano in ritardo in confronto con le altre repubbliche marinare. La *Vita* di San Ranieri, quasi contemporanea dell'apogeo della potenza pisana nell'Impero bizantino, accenna ai diversi tipi di navi salvate dall'intervento del santo: *barca, navis, ganzirra, carabo, galea, sagetia* e *agyalis*[56]. Vi ritroviamo le due grandi categorie di vascelli di cui si compogono le flotte del Mediterraneo nel dodicesimo e tredicesimo secolo: navi lunghe e navi rotonde. Tra le prime, le galee sono citate nelle cronache ma quasi mai nei contratti commerciali. Anna Comnena rammenta le biremi e le triremi di Daimberto, che si affrontano con la flotta bizantina[57]. Difatti le galee pisane trasportano i legati pisani, sono chiamate da Carlo I° d'Angiò in aiuto per i suoi piani contro l'impero bizantino, ma non intervengono nel trasporto delle merci, se non per quelle di poco peso e di alto valore. Si deve aspettare il Quattrocento per vedere in attività delle galee mercantili sotto la bandiera fiorentina, costruite sul modello di quelle veneziane. Più piccole sono le galiote, le fuste e le saettie, utilizzate tanto per la corsa quanto per il trasporto delle merci.

Il vascello mercantile per eccelenza è la *navis*, rappresentata su un basso-rilievo della Torre Pendente di Pisa: un albero centrale, due vele, un'antenna obliqua, caratterizzano la nave pisana come i vascelli mercantili delle altre città marinare del Duecento[58]. Si mantiene fino al tardo Trecento, poiché ancora nel 1394 il Pisano Francesco Richonis, patrono della *navis* "Sanctus Salvator", trasporta 140 vegeti di vino da Tropea a Costantinopoli, con un equipaggio ridotto a 22 marinai[59]. Però, a questa data, la rivoluzione nautica del Medioevo, descritta da Frederic Lane[60], è già un fatto compiuto. Pisa sembra averla recipita dopo i suoi concorrenti: nel 1321, viene armata una *navis latina arborata ad modum coche*[61], ciò che dimostra la conoscenza imprecisa dell'evoluzione dei vascelli mercantili in quell'epoca cardine. I contratti accennano ad altri tipi di navi, di media o piccola portata, specialmente i *ligna*, che vengono utilizzati sulle strade dell'Egitto e della Siria, ma poco, a dir vero su quelle della Romània. Difatti, è stata messa in rilievo la scarsità delle navi pisane in Oriente dopo la fine del Duecento. Se la battaglia della Meloria ha distrutto la flotta da guerra pisana, la mercantile non si è salvata. Nel Trecento, i mercanti pisani utilizzano sulle vie dell'Oriente più le navi delle altre nazioni marinare che le proprie, sulle quali si sa ben poco.

Dal punto di vista finanziario, i Pisani non si distinguono molto dei loro concorrenti. Difatti, essi praticano le stesse tecniche commerciali per riunire il denaro investito nel traffico marittimo: *commenda* e *societas maris*, prestito, cambio marittimo, contratto di noleggio, assicurazione marittima, procura, quietanza, contratto di compravendita. Il Borsari

---

[56] *Acta Sanctorum*, iunii, t. 3, 17 giugno.

[57] Anne COMNENE, *Alexiade* (ed. B. LEIB), Parigi, 1945, III, p. 42.

[58] M. TANGHERONI, *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Bari, 1996, fig. 11.

[59] OTTEN, *op. cit.*, pp. 188-191.

[60] F. C. LANE, "Progrès technologiques et productivité dans les transports maritimes de la fin du Moyen Age au début des temps modernes", *Revue Historique*, 510 (1974), 277-302.

[61] Archivio di Stato di Pisa, *Diplomatico Cappelli* 1321, maggio 22, citato da M. BENSACI, *Pise et le Maghreb au Moyen Age*, tesi di dottorato, III° ciclo, Università di Parigi, 1979, p. 63.

ha analizzato la loro attività finanziaria nel dodicesimo secolo, attraverso l'analisi di quattro operazioni di cambio tra Pisa e Costantinopoli, tre delle quali si riferiscono a debiti contratti dal Comune che devono essere saldati a Costantinopoli, dove i mutuanti hanno la disponibiltà di forti somme, destinate a finanziare attività commerciali[62]. Per il Duecento, C. Otten ha potuto rintracciare tre atti di *commenda*, che dimostrano una certa lentezza nel giro dei capitali, poiché le somme prestate sono rimborsate da cinque anni a nove anni dopo la conclusione del trattato. E' un segno di arcaismo nell'organizzazione degli affari nella Romània. Tuttavia, la scarsità dei documenti disponibili ci induce a una certa prudenza nell'interpretazione dei dati.

Rimane da chiedersi quale fu, attraverso questi mezzi umani, navali e finanziari, il livello di mediazione di Pisa tra Oriente greco e Occidente. A causa della mancanza di atti notarili, si deve ricorrere agli statuti, alla tariffa dei sensali[63] e al Breve delle gabelle della Porta della degazia del mare del 1362[64], che, purtroppo, non indicano l'origine delle merci sbarcate a Pisa. Tra le esportazioni, i crisobolli del dodicesimo secolo accennano ai metalli preziosi, all'oro e all'argento, esenti di ogni tassa all'ingresso nell'impero. Se si potesse vedere in questa clausola il riflesso del pensiero economico medievale, per cui la ricchezza viene dell'ammontare del metallo nel tesoro dello Stato, risulterebbe ben chiaro che il testo è anche legato alla poca disponibilità di mezzi di scambio nell'impero bizantino, al di fuori dei panni occidentali, raramente citati, e forse delle produzioni dell'agricoltura toscana.

Le importazioni pisane non si distinguono da quelle dei Genovesi o dei Veneziani: l'allume di Focea è caricato da Giovanni Bellerba da Pisa su una nave che viene fermata nel 1273 a Napoli su ordine di Carlo I° d'Angiò[65]. Il breve del 1362 cita dodici tipi di allume, forse copiando il testo famoso di Pegolotti, che ne distingueva tredici[66]. La domanda doveva essere abbondante tanto per la produzione tessile di Pisa quanto per quella di Firenze. Le spezie citate nei documenti pisani provengono piuttosto da Alessandria, Laiazzo ed Acri che dall'area pontica, come il cotone e lo zucchero, importati da Cipro o dalla Terrasanta. La Memoria pisana del 1278 accenna alla seta di Romània, paragonata con quella di Anea e di Alessandria[67].

Il traffico delle granaglie risulta più complesso, a seconda delle raccolte. Difatti, i Pisani partecipano all'approvviggionamento della capitale imperiale nel 1271, rifornandosi in Sicilia[68], e a quello della Piccola Armenia spesso sprovvista di un rifornimento adeguato. La Memoria del 1278 dà le equivalenze tra le misure e pesi per il grano di Costantinopoli, Chio e Negroponte e quelle di Pisa; ciò significa un traffico regolare di grano orientale verso l'Occidente. Difatti, nel 1323, 100 *moggia* di grano sono caricati a Costantinopoli per un trasporto verso Porto Pisano o Savona[69] e, due anni dopo, un carico di 500 *moggia* è trasportato

---

[62] BORSARI, *op. cit.*, pp. 70-73.

[63] F. BONAINI (ed.), *Statuti inediti della città di Pisa*, III, Firenze, 1857.

[64] B. CASINI, "Il "Breve" delle gabelle della Porta della Degazia del Mare di Pisa del 1362", in *Studi per Enrico Fiumi*, Pisa, 1979, pp. 373-429.

[65] S. TERLIZZI, *Documenti delle relazioni tra Carlo I° d'Angiò e la Toscana*, Firenze, 1950 ("Documenti di Storia italiana pubblicati a cura della Deputazione di Storia patria per la Toscana", XII), n° 509.

[66] PEGOLOTTI, *op. cit.*, p. 293.

[67] LOPEZ -AIRALDI, *op. cit.*, p. 127.

[68] TERLIZZI, *op. cit.*, n° 388.

[69] R. PREDELLI, *I libri commemoriali della Repubblica di Venezia. Regesten 1293-1787*, 8 voll., Venezia, 1876-1914, II, n° 382, p. 253.

da un Veneziano di Costantinopoli per conto di un mercante pisano verso Aigues-Mortes[70]. Altra derrata alimentare, il vino, che è oggetto di un doppio traffico: vino dell'Italia meridionale (Tropea) verso Costantinopoli o il Mar Nero[71], vino greco verso Pisa[72].

Malgrado la lettera di Innocenzo IV del 1246, che implica i Pisani nei circuiti della tratta pontica, i nostri mercanti non sembrano essersi dedicati al commercio degli schiavi, così come i loro concorrenti genovesi o veneziani. E' stata notata la debolezza della schiavitù a Pisa, almeno nel Quattrocento: nel 1428, si annoverano soltanto 55 schiavi su un totale di 7469 persone, cioè meno dell'1%[73]. Eppure, nella vicina Firenze, il "nemico domestico", come lo chiamava Iris Origo[74], occupa un posto discreto nella società toscana. Ma l'approvviggionamento della manodopera servile toscana viene più da Genova o da Venezia che da Pisa. Le due grandi repubbliche marinare hanno acquisito un quasi monopolio sui mercati della tratta e riforniscono le altre aree dell'Italia settentrionale e centrale[75].

La posizione debole dei Pisani nella tratta ci permette di capire i limiti della funzione di mediazione pisana tra Oriente greco ed Occidente. Senza dubbio, nel dodicesimo secolo, Pisa ha acquisito una posizione rilevante a Costantinopoli e nell'Impero bizantino. La sua comunità d'oltremare, forte di un migliaio di residenti, tra cui artigiani, mercanti, letterati, che si rendono indispensabili alla corte imperiale –si veda ad esempio Leone Tuscos– partecipava agli scambi di ogni specie tra le due sponde del Mediterraneo: scambi di merci – granaglie, vino, tessuti preziosi– scambi intellettuali –traduzioni di Giovanni Crisostomo, di Giovanni Damascena, di Aristotele o di opere di scienze naturali, di medicina o di diritto da parte di Burgundio, redazione di un trattato sulla processione del Santo Spirito da parte di Ugo Eteriano. In questo senso, i Pisani hanno facilitato una reciproca conoscenza e comprensione fra le due parti della cristianità.

Nel Duecento, il quadro è del tutto diverso: una comunità pisana a Costantinopoli ridotta a qualche decina di persone, un giro di affari scadente, la quasi scomparsa di navigli pisani sulle vie marittime della Romània. Allora ci sarebbe da credere che la Meloria abbia provocato il tracollo definitivo della potenza commerciale di Pisa? Abbiamo in altra sede[76] dimostrato che i Pisani sono ancora molto attivi in altre aree mediterranee dopo il 1284: Cipro, la Piccola Armenia, Alessandria vedono ancora approdare dei vascelli pisani nel Trecento. Invece nell'alta Romània e nella zona pontica, la Quarta Crociata mi sembra aver segnato un punto d'arresto dell'espansione pisana: il quartiere pisano bruciato nel 1204 aspetta dei decenni per il suo restauro, la potenza veneziana nell'Impero latino d'Oriente allontana i concorrenti, e, quando, dopo il 1261, il Mar Nero si apre ai mercanti occidentali, i Genovesi sanno adattarsi meglio dei Pisani alla nuova situazione e rendersi in qualche decennio padroni del traffico pontico. Prima della Meloria e dopo la Meloria, i Pisani, bloccati dalla supremazia genovese o veneziana nelle nuove zone di colonizzazione, sono costretti *nolentes volentes* di scegliere come campo di azione il Mediterraneo orientale e il Maghreb piuttosto che la Romània e il Mar Nero.

---

[70] OTTEN, *op. cit.*, pp. 177-180.

[71] *Ibidem*, pp. 188-191.

[72] CASINI, *op. cit.*, p. 416.

[73] C. CIANO, "Ancora a proposito delle schiave domestiche a Pisa nel Medioevo", *Bollettino Storico Pisano*, 1971-1972, p. 118.

[74] I. ORIGO, "The Domestic Enemy: the eastern Slaves in Tuscany in the XIVth and XVth centuries", *Speculum*, 1955, 321-366.

[75] BALARD, *La Romanie génoise*, II, pp. 831-833.

[76] IDEM, *Génois et Pisans en Orient (fin du XIIIe-début du XIVe siècle)*, in *Genova, Pisa e il Mediterraneo tra Due e Trecento*, *ASLi*, n.s. XXV (1984), 179-209.

BATTISTA DI FELIZZANO E DOMENICO DI NOVARA FRA GENOVA ED IL VICINO ORIENTE A METÀ DEL QUATTROCENTO

LAURA BALLETTO
(UNIVERSITÀ DI GENOVA, ITALIA)

Il ritrovamento, nel corso di altre ricerche, di alcuni pochi documenti notarili riguardanti Battista di Felizzano e Domenico di Novara, i quali risultano citati in diverse fonti narrative per essere stati due dei protagonisti dell'inaspettata e cocente sconfitta subita dalla flotta di Maometto II nelle acque antistanti il porto di Costantinopoli il 20 aprile 1453 –che l'ammiraglio turco Balta-oglu, pur ferito, pagò con la propria destituzione da parte del sultano, il quale lo sostituì con Hamza Beg[1]–, ci consentono di aggiungere qualche piccolo particolare a quel poco che si sa sul loro conto, malgrado il loro nome sia passato alla storia per avere preso parte a quell'impresa.

Un contratto notarile, redatto a Genova, *in Bancis, sub domo Angeli de Nigro et fratris, silicet ad bancum residentie* del notaio rogante, lunedì 2 ottobre 1452, ci informa che Battista *de Felisano*, figlio di Lazzaro, e Domenico di Novara del fu Nicolò (entrambi provenienti dall'attuale regione Piemonte[2]), avendo quel medesimo giorno acquistato da Pietro Cattaneo del fu Barnaba, grazie alla mediazione del *censarius* Giovanni *de Lavelo*, estensore della relativa *apodixia*, la *navis nova* "Santa Maria e San Giovanni Battista", all'ancora nel porto di Genova, per il prezzo complessivo di 4.200 lire di genovini, da pagarsi parte in contanti (600 lire) e parte entro sei mesi (3.600 lire), s'impegnarono, ciascuno *in solidum*, a rispettare i termini di pagamento della seconda tranche, versandola in un'unica soluzione, e fornirono tutta una serie di fideiussori, i quali garantirono per loro ciascuno per una determinata somma, ammontante nella quasi totalità dei casi a 125 lire di genovini[3].

---

[1] Alcune di esse si possono leggere nei tre volumi in cui Agostino Pertusi ha raccolto molte delle fonti pervenuteci sulla caduta di Costantinopoli, il terzo dei quali uscito postumo a cura di Antonio Carile: A. PERTUSI, *La caduta di Costantinopoli, I.- Le testimonianze dei contemporanei*, Verona, 1976; *II.- L'eco nel mondo*, Verona, 1976; IDEM, *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli* (edizione postuma a cura di A. CARILE), Bologna, 1983. Ricordiamo, ad esempio, i racconti di Leonardo di Chio (PERTUSI, *La caduta*, I, pp. 138-143, 395-396); del veneziano Nicolò Barbaro (*ibidem*, pp. 15-16, 353); di Lauro Quirini (*Testi inediti*, pp. 68-69); del cronista bizantino Laonico Chalcocondyles (PERTUSI, *La caduta*, II, pp. 208-211); degli autori arabi Tursun Beg e Tâdji Beg-Zâde Ga'fer Celebi (*ibidem*, I, pp. 319, 457-458; II, pp. 274-275).

[2] Concordiamo con Geo Pistarino nel ritenere che Battista *de Felisano* sia un oriundo della località di Felizzano, nell'Alessandrino, o comunque un membro di una famiglia proveniente da quella località, stabilitasi a Genova –cfr. G. PISTARINO, Appendice al saggio "La caduta di Costantinopoli: da Pera genovese a Galata turca", in IDEM, *Genovesi d'Oriente*, Genova, Civico Istituto Colombiano, 1990, p. 374 (Studi e Testi - Serie Storica, 14) ed ora anche in G. PISTARINO, "Genova tra l'Europa cristiana e il mondo turco-islamico nel tempo di Maometto II il Conquistadore", in *Acta Medievalia. Homenatge a la Dra. Carmen Batlle* (in corso di stampa)— così come molti altri Piemontesi, che da Genova si spinsero in terre più lontane. Su questo tema esiste ormai una vasta bibliografia, per cui rimandiamo soltanto a L. BALLETTO, *Piemontesi del Quattrocento nel Vicino Oriente*, Alessandria, 1992, ed ai saggi di E. BASSO, M. BALARD, L. BALLETTO, S. BLIZNJUK, S. P. KARPOV, N. BOGDANOVA, BL. GARÍ in *Atti del Congresso Internazionale "Dai Feudi Monferrini e dal Piemonte ai Nuovi Mondi oltre gli Oceani", Alessandria, 2-6 aprile 1990*, Alessandria, 1993.

[3] ARCHIVIO DI STATO DI GENOVA (A.S.G.), *Notai Antichi*, filza 588, doc. 352.1; breve notizia in G. OLGIATI, "Genovesi alla difesa di Costantinopoli", *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, XLVI (1989), p. 496. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 1.

Fra i fideiussori si leggono i nomi di alcuni membri di importanti famiglie genovesi – Corrado Doria del fu Tommaso, Damiamo *de Grimaldis* del fu Damiano, Bartolomeo Imperiale del fu Opecino, Benedetto Lercario, Ambrogio *de Marinis* del fu Lazzaro, Ioffredo Spinola *de Luculo* del fu Francesco, Bartolomeo del fu Clemente ed Ilario Squarciafico, Gregorio Usodimare del fu Percivalle–, ma fra di loro risalta in particolare evidenza il padre del nostro Battista, Lazzaro di Felizzano, che, oltre a garantire personalmente per 250 lire di genovini, s'impegnò anche a conservare indenni Inoffio Malpagato e Antonio *de Cassana* del fu Antonio da ogni eventuale danno che potesse a loro derivare dall'avere prestato a loro volta fideiussione, ciascuno per 125 lire di genovini, per i due acquirenti verso il venditore; mentre Francesco di Novara, fratello di Domenico, che al momento del contratto assunse un simile impegno nei confronti di Giorgio Ricio di Bargagli, figlio di Domenico –la cui fideiussione riguardava ugualmente 125 lire di genovini–, martedì 6 febbraio dell'anno seguente fece altrettanto, con un atto notarile specifico, con riferimento alla fideiussione prestata dal notaio Antonio di Torriglia, sempre per 125 lire di genovini, proprio *sub spe* –si specifica nel documento–, di un tale impegno da parte sua[4]. Notiamo che, malgrado di due fideiussori sia stato cassato il nominativo ed un nominativo sia stato aggiunto in un secondo tempo (il successivo 5 dicembre), la somma finale per cui intervennero i fideiussori, risultante dal nostro atto, non ammonta a 3.600 lire (e cioè all'importo de la seconde tranche del [pagamento), mentre da un altro rogito, redatto il 23 gennaio 1454 e scritto dal notaio subito dopo quello sopracitato del 6 febbraio 1453, apprendiamo che Pietro Cattaneo, e cioè il venditore della *navis nova*, dichiarò in tale data di avere ricevuto da Lazzaro di Felizzano –assente da Genova e per cui agiva il notaio rogante– la somma di 90 lire di genovini, versatagli da Francesco, figlio di Lazzaro, sul banco di Antonio Lomellino e soci, *ad complementum* delle 190 lire che doveva avere dal medesimo Lazzaro –si legge nel documento– *pro suprascripta intercessione per eum facta pro dictis Batista et Dominico pro dictis libris CCL ianuinorum virtute suprascripti instrumenti [...]*, per cui rilasciò quietanza al medesimo Lazzaro *[...] ab ipsa intercessione dictarum librarum CCL ianuinorum [...] et mandavit dictum instrumentum dicte intercessionis respectu dictarum librarum CCL ianuinorum cassari et cetera*[5].

Si era rivelato ad un certo momento necessario l'intervento parziale di alcuni fideiussori o per lo meno di alcuni di loro, anche se il 6 febbraio 1453 non era in realtà ancora scaduto il termine di sei mesi previsto dal contratto di vendita per completare il pagamento della nave da parte di Battista di Felizzano e Domenico di Novara? L'ipotesi potrebbe essere avvalorata dal fatto che al 27 aprile 1453 risale un atto con cui Ambrogio *de Marinis* (un altro dei sopracitati fideiussori) versò a Pietro Cattaneo la somma di 125 lire di genovini, vale a dire la somma per cui *ipse Ambrosius intercessit [...] pro Batista de Felisano et Dominico de Novaria verssus dictum Petrum, iuxta formam publici instrumenti, scripti [...] anno proxime elapso, die secunda octubris*, di cui Pietro gli rilasciò quietanza, cedendogli contestualmente i suoi diritti per quella somma contro i due acquirenti della sua *navis*[6].

Il 2 gennaio 1453, come è ben noto, l'*Officium Romanie* di Genova deliberò di inviare stipendiati e munizioni a Pera sulla *navis* di Battista di Felizzano *et socii, pro quorum mercede*

[4] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 588, doc. 352.2. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 7.

[5] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 588, doc. 352.3. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 8.

[6] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 589, doc. n. n. Il documento, molto rovinato, risulta in parte illeggibile.

promissum eis fuit dare libras MDCCL, senza che nella delibera siano indicati né il nome del *socius* di Battista né la denominazione della *navis*, che potrebbero rispettivamente essere Domenico di Novara e la *navis* che Battista e Domenico avevano comprato in società, soltanto poco più di due mesi prima, da Pietro Cattaneo. Ma ciò che appare a dir poco insolito, e non viene specificato né nel contratto di compravendita né nella deliberazione dell'*Officium Romanie*, è che Battista di Felizzano non era ancora in grado di agire autonomamente, senza il consenso del padre. La notizia si evince senza alcun dubbio da un atto notarile redatto a Genova il successivo 11 gennaio, con cui il *civis* genovese Lazzaro di Felizzano, alla presenza del *vicarius sale superioris* del podestà della Superba, emancipò *et a sacris nexibus patrie potestatis liberavit et absolvit* il figlio Battista, *presentem et humiliter requirentem*, così che quest'ultimo avrebbe potuto legalmente, *sua autoritate propria et quando voluerit*, da allora in poi, *emere, vendere, contrahere, se et sua obligare, mercari, negotiari, testari, codicilari, in iudicio adesse et omnia et singula demum facere que quilibet pater familias et homo sui iuris facere et exercere potest*[8].

Dunque Battista di Felizzano venne emancipato dal padre dopo avere ricevuto l'incarico dall'*Officium Romanie* di Genova di trasportare soldati e munizioni a Pera, quasi si trattasse di un atto dovuto, in vista della sua partenza per una missione ufficiale senza dubbio di una certa responsabilità, in considerazione della situazione che si stava delineando nel Vicino Oriente e del pericolo che stava correndo lo stabilimento coloniale di Pera, da dove continuavano a pervenire a Genova richieste di aiuto, alle quali si rispose anche, tra l'altro, con il noleggio della *navis* di Giovanni Francesco *de Parmario*, che si impegnò a trasportare a sue spese *navatam unam grani de Cicilia in Pera*[9].

Battista di Felizzano era dunque presumibilmente abbastanza giovane; però doveva già avere acquisito una certa esperienza di navigazione, se ad un certo momento si era deciso ad acquistare, in società con Domenico di Novara, una *navis*, prendendosi sei mesi di tempo per versare la maggior parte del prezzo convenuto. Come si è detto, non si fa cenno nel contratto di acquisto al consenso del padre, il quale però intervenne prestando fideiussione per il figlio, e quindi era senz'altro d'accordo con lui nel compimento di questa operazione, che avrebbe potuto rappresentare un buon investimento. Il che sembra avvalorato da almeno due fatti: 1) pochi giorni dopo l'incarico affidato al figlio dall'*Officium Romanie*, Lazzaro di Felizzano emancipò ufficialmente il figlio Battista, giurando sui Vangeli di non agire *in fraudem Comunis nec creditorum* e donandogli oltretutto un *premium* di 400 fiorini genovesi, equivalenti a 500 lire di genovini, per permettergli evidentemente di avere a disposizione una base di partenza da mettere a frutto; 2) contestualmente Battista, anche se con atto notarile a parte, s'impegnò con il padre –dopo avere ricordato di avere molti fratelli che lavoravano *sub iugo patrie potestatis*, non essendo stati come lui emancipati, e dichiarando di voler accondiscendere alla di lui volontà, *cum precipue equum sit et iustum inter filios equas bonorum portiones distribuere et facere ne ullo unquam tempore inter eos contentio*

---

[7] N. Jorga, "Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV[e] siècle", *Revue de l'Orient Latin*, VII (1900-1901), p. 92 ; notizia in Pertusi, *La caduta*, I, p. LXVIII; Olgiati, *op. cit.*, p. 496; G. Pistarino, *Chio dei Genovesi nel tempo di Cristoforo Colombo*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Comitato Nazionale per le Celebrazioni del V Centenario della Scoperta dell'America, 1995, pp. 198-199 (Nuova Raccolta Colombiana, XII); Idem, "Genova tra l'Europa cristiana...".

[8] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 700, doc. n.n. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 2.

[9] Jorga, *op. cit.*, p. 92; notizia in Pertusi, *La caduta*, I, p. LXVIII; Olgiati, *op. cit.*, p. 496; Pistarino, *Chio dei Genovesi...*, p. 198.

aliqua oriri possit– a condividere con i fratelli la *substantia quam Deus sibi dederit, servata honestate, in discretione ipsius Lazari et secundum quod et prout et sicut dictus Lazarus voluerit et ellegerit et ordinaverit, et hoc non obstante dicta emancipatione*[10]. È altresì interessante, nell'atto di emancipazione, la promessa solenne, da parte del nostro Battista, di non esercitare la guerra di corsa, *nisi de licentia seu consensu illustris et excelsi domini ducis Ianuensium seu presidentium regimi* (sic!) *comunis Ianue*, e di ottemperare al pagamento di avarie e oneri secondo quanto disposto in materia dagli ordinamenti del comune di Genova: una clausola che certamente era stata introdotta sapendosi molto bene, a livello governativo, come fosse sottile la linea di demarcazione fra guerra di corsa e pirateria e come i Genovesi molto spesso non disdegnassero di compiere imprese piratesche, che potevano anche fruttare bottini ingenti, ma che talvolta creavano notevoli difficoltà in sede di rapporti diplomatici[11].

Con un terzo atto, sempre redatto in data 11 gennaio 1453, Battista di Felizzano rilasciò una procura generale al padre, al quale concesse, tra l'altro, ampia facoltà di prendere denaro in mutuo od in cambio[12]. Dopo di che lo vediamo tornare nuovamente in scena insieme con Domenico di Novara il successivo 22 gennaio. In tale data, infatti, i nostri due personaggi, qualificati come *domini et patroni* della loro *navis*, all'ancora nel porto di Genova, premesso che, con riferimento al viaggio che avrebbero dovuto intraprendere verso Pera, avevano ricevuto dagli *officiales Romanie* la somma di 1.050 lire di genovini *pro schoto menssium duorum pro hominibus centum quinquaginta, conducendis super dicta eorum navi de civitate Ianue in Peyra*, presero con loro degli accordi specifici: se fossero riusciti a condurre gli uomini a Pera prima del termine di due mesi dal giorno della partenza da Genova, avrebbero provveduto a restituire, in Pera, una parte di quanto ricevuto per le spese di mantenimento degli uomini, da conteggiarsi in proporzione al minor tempo impiegato per il viaggio; se invece il viaggio si fosse protratto per un periodo più lungo del previsto, avrebbero avuto diritto ad un risarcimento, conteggiato ugualmente *pro rata* del tempo impiegato. Anche in questo caso non manca l'intervento di fideiussori a garanzia dell'osservanza degli impegni: ancora Lazzaro di Felizzano, il padre del nostro Battista, che garantì per 100 fiorini genovesi, equivalenti a 125 lire di genovini, così come Damiano Giustiniani e Vincenzo *de Guirardis*, mentre Iacopo Capsicio garantì per 50 fiorini[13].

Dopo due settimane, il 5 febbraio 1453, il viaggio della *navis*, di cui erano *domini et patroni* i nostri Battista di Felizzano e Domenico di Novara –la quale era stata ribattezzata "Santa Maria"–, non era però ancora iniziato, malgrado l'indubbia urgenza di far pervenire gli aiuti a Pera. E tutto ciò probabilmente a causa delle alte spese necessarie per l'armamento:

---

[10] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 700, doc. n.n.; notizia in PISTARINO, "Genova tra l'Europa cristiana...". Cfr. *Appendice documentaria*, n. 3.

[11] Rileviamo comunque che in altri atti di emancipazione, che si contengono nella medesima filza, la promessa da parte dell'emancipato di non esercitare la guerra di corsa è limitata ad un triennio: cfr., ad esempio, A.S.G., *Notai Antichi*, filza 700, docc. n. nn. del 25 maggio 1453, 20 ottobre 1453, 16 gennaio 1454, 18 febbraio 1454.

[12] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 700, doc. n.n. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 4.

[13] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 588, doc. 493; notizia in G. OLGIATI, "Angelo Giovanni Lomellino: attività politica e mercantile dell'ultimo podestà di Pera", in *La storia dei Genovesi*, IX, *"Atti del Convegno Internazionale di studi sui ceti dirigenti nelle istituzioni della Repubblica di Genova (Genova, 7-8-9-10 giugno 1988)"*, Genova, 1989, pp. 166-167; IDEM, "Genovesi alla difesa...", p. 496; PISTARINO, *Chio dei Genovesi...*, pp. 198-199 (la somma che i nostri Battista di Felizzano e Domenico di Novara ricevettero dagli *officiales Romanie* viene da entrambi gli autori quantificata in 1.500 lire di genovini). Cfr. *Appendice documentaria*, n. 5.

il che dapprima indusse Battista e Domenico ad accettare almeno un altro compartecipe nella proprietà del natante –per due dei ventiquattro carati in cui era diviso– nella persona di Francesco di Novara, fratello di Domenico, e poi fece sì che acconsentissero anche a ricevere *in accomendacione* dal medesimo Francesco 800 lire di genovini, che furono impiegate *in consteo, armamentis et aliis necessariis* per quattro dei ventiquattro carati della nave medesima (in cui risultano computati i due carati di cui sopra). In base al contratto i due *patroni* mantennero però *potestatem et bayliam ipsam navem et naula ac alia quecumque sibi spectancia et pertinentia*, allora ed in futuro, *vendendi, alienandi, naulizandi et obligandi ac de ea et eis faciendi et disponendi* a loro volontà, sia pure con la clausola che, in caso di necessità, non avrebbero potuto dare in garanzia beni di Francesco per un valore superiore alle 800 lire da lui ricevute *in accomendacione*. Con Francesco inoltre i nostri Battista e Domenico si impegnarono a presentargli –al rientro a Genova od in qualsiasi altro luogo, oppure anche prima, in caso di sua esplicita richiesta– il rendiconto *de accomendacione predicta et naulis ac aliis quibuscumque spectantibus et pertinentibus, nunc et in futurum, dicte navi et occasione ipsius* con riferimento ai quattro carati di sua pertinenza, *retentis in se ipsis* soltanto *salariis et obvencionibus debitis et consuetis, et non ultra*, ed impegnandosi altresì ad osservare quanto previsto per i *veri et legales patroni navium* nei confronti dei partecipi nella proprietà dei natanti *tam de iure quam iuxta formam ordinamentorum comunis Ianue*[14].

Pur non conoscendo con certezza la data precisa, indubbiamente Battista di Felizzano e Domenico di Novara dovettero partire per il Vicino Oriente non molto tempo dopo il sopracitato contratto, facendo con ogni probabilità scalo nell'isola di Chio –malgrado nella deliberazione del 2 gennaio si parlasse di trasporto *recto tramite*– e giungendo a Pera subito dopo lo scontro, divenuto famoso, davanti a Costantinopoli con la flotta di Maometto II, dal momento che in alcune delle fonti narrative, che riferiscono l'episodio, ad esempio in Leonardo di Chio, si parla di navi genovesi provenienti da Chio[15].

Non siamo molto informati a proposito delle vicende successive dei nostri due personaggi, benché non sia da escludere che altre notizie possano venire in luce da un sistematico spoglio della ricchissima documentazione notarile genovese. Quasi certamente però essi rientrarono a Genova, anche se non sappiamo quando abbia avuto inizio il loro viaggio di ritorno, e quindi se abbiano lasciato Pera subito o poco dopo avere portato a termine la missione di trasportare colà centocinquanta uomini o se invece vi si siano trattenuti per un certo tempo ed abbiano quindi vissuto da vicino la tragedia della caduta di Costantinopoli e della quasi simultanea resa dello stabilimento genovese ai Turchi. Comunque, è indubbio che verso la fine di quel medesimo anno 1453 ripresero nuovamente il mare, con un viaggio che, dopo avere toccato i porti di Tunisi e di Tripoli di Barberia, avrebbe dovuto proseguire per lo meno fino ad Alessandria d'Egitto. L'informazione si evince da due testimonianze che Lodisio *de Ingimbertis*, figlio di Antonio, ed il calafato Pietro di Celle resero in Genova, rispettivamente il 3 ed il 9 marzo 1458, su istanza di Domenico di Novara. Il quale, tramite Lodisio, intendeva provare, *ad eternam rei memoriam et ne fides veri pereat*, come nel dicembre del 1453, dopo che Battista di Felizzano aveva acquistato all'asta pubblica, in Tripoli –essendo egli Domenico consenziente e per il prezzo di 1425 doppie d'oro

---

[14] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 589, doc. n.n. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 6. Per un altro atto –molto rovinato ed in grande parte illeggibile– riguardante Francesco di Novara, risalente al 16 novembre 1453, cfr. *ibidem*, doc. 122.

[15] Pertusi, *La caduta*, I, p. 139.

del luogo– una *navis seu balinerium* –divenuta quindi proprietà di entrambi *pro indiviso*–, essi avevano proseguito il viaggio; ma, giunti a Modone, gli uomini del luogo avevano catturato il lembo del *balinerium* perché in esso si trovava imbarcata una schiava negra di proprietà di un veneto, il quale voleva scaricarla colà. Avendo però Battista rifiutato lo sbarco, per evitare le eventuali conseguenze che avrebbero potuto derivargliene in Alessandria d'Egitto, era stato necessario versare al veneto 10 doppie d'oro *occaxione ipsius sclave et ut relaxaretur dictum lembum*: al che, al posto di Battista, aveva provveduto Domenico, che evidentemente reclamava la restituzione della somma[16]. Anche la seconda testimonianza, del calafato Pietro di Celle, che depose il successivo 9 marzo, fu richiesta da Domenico di Novara probabilmente per cercare di recuperare un altro credito che egli sosteneva di vantare nei confronti di Battista di Felizzano: 14 doppie che egli diceva di avere consegnato in Tripoli proprio a Pietro di Celle *pro satisfacione* di 16 ducati che il medesimo Pietro aveva concesso in mutuo a Battista in Tunisi[17].

Lasciata Modone, il viaggio di Battista di Felizzano e Domenico di Novara verosimilmente proseguì, portandoli quasi certamente non soltanto ad Alessandria d'Egitto, ma in diverse piazze mercantili del Vicino Oriente e forse anche del Mar Nero, se è ipotizzabile –come ci sembra più che probabile– che la loro presenza nell'isola di Chio circa sette mesi dopo sia da ritenersi connessa con il loro ritorno da quel viaggio, costituendo l'isola, com'è noto, una tappa praticamente obbligata nei viaggi di commercio dei Genovesi, e non solo dei Genovesi, data la sua posizione strategica di vero e proprio crocevia delle rotte mercantili fra Oriente ed Occidente, tanto che Jacques Heers l'ha felicemente definita: "tête de ligne de tout le trafic oriental", "un des très grands centres marchands de la Méditerranée et vraisemblement le plus actif de tout l'Orient", "une veritable métropole commerciale de l'Orient", "le centre du grand trafic international en Orient"[18].

Il 30 luglio 1454, dunque, i nostri due personaggi si trovavano a Chio, dove stipularono un contratto con il nobile genovese Galeazzo Giustiniani, rilasciandogli quietanza per la somma di 1.600 ducati d'oro di Chio oltre che per le spese, non quantificate, per la carena di una loro *navis et seu balenerium*, di cui nell'atto essi sono qualificati come *olim domini et patroni* e che nell'atto medesimo dichiarano di avergli precedentemente venduto a quelle condizioni[19]. Si tratta della medesima *navis seu balinerium* acquistata alcuni mesi prima all'asta in Tripoli di Barberia da Battista di Felizzano, con il consenso di Domenico di Novara? È possibile, così come è possibile che il natante avesse subito durante la navigazione –per motivi che non ci sono noti– alcuni danni alla carena. Il che probabilmente li indusse, una volta giunti a Chio, a venderlo, cercando di ricavarne il miglior prezzo possibile e non costringendoli a perdere tempo per le necessarie riparazioni, in vista forse di un loro progettato ritorno in patria dopo molti mesi di assenza.

Dopo il 30 luglio 1454 i nomi di Battista di Felizzano e dei membri della sua famiglia, di cui abbiamo reperito le sopracitate sporadiche notizie –il padre Lazzaro di Felizzano ed il fratello Francesco– sembrano sparire dalle fonti notarili genovesi, almeno stando a quanto fino ad ora ci è noto, se si eccettuano le citazioni del nome di Battista in un atto di procura, redatto a Genova il 23 luglio 1457, con cui Domenico di Novara incaricò il fratello Carlo di occuparsi genericamente dei suoi affari, e delle liti, ed in modo specifico propri della controversia in atto con Battista di Felizzano[20], e nelle due sopracitate deposizioni testimoniali che

---

[16] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, doc. 94. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 11.

[17] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, doc. 107. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 12.

[18] J. HEERS, *Gênes au XV^e siècle. Activité économique et problèmes sociaux*, Parigi, 1961, pp. 298, 385, 398, 405.

[19] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 886, doc. CXXXXVIII. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 9.

[20] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, doc. 263. Cfr. *Appendice documentaria*, n. 10.

il medesimo Domenico di Novara richiese fossero ascoltate in Genova nel marzo del 1458, allo scopo di riuscire a recuperare dei crediti nei confronti del medesimo Battista[21]. Forse gli affari non avevano reso i profitti sperati e Battista di Felizzano aveva finito per trovarsi in difficoltà finanziarie, così da non essere in grado di far fronte ad alcuni debiti contratti con il suo vecchio socio, in cui erano rimasti coinvolti anche i suoi familiari, e soprattutto il padre Lazzaro, per avere puntato troppo su di lui? Purtroppo per ora questo interrogativo rimane senza risposta.

Qualche notizia di più –anche se in realtà si tratta di poca cosa– ci è capitato di reperire per Domenico di Novara ed almeno tre dei suoi fratelli: Battista ed i già sopracitati Carlo e Francesco. Con quest'ultimo il nostro Domenico ebbe una vertenza di carattere economico – di cui però non conosciamo i particolari–, per dirimere la quale essi il 5 gennaio 1457 si affidarono all'arbitrato del *civis* genovese Agostino *de Ricobono*, nella cui sentenza, emessa pochi giorni dopo (il 13 gennaio) si specifica però che alcune *partite* dei rapporti finanziari fra i due rimanevano *indecisse* e quindi irrisolte[22]: dal che comunque sembra di poter evincere che per Domenico di Novara le cose erano andate un po' meglio che per Battista di Felizzano.

A parte questo, cosa altro si sa di Francesco? Premesso che non sappiamo se egli, dopo essere divenuto comproprietario, nel 1453, della *navis* con cui suo fratello Domenico e Battista di Felizzano dovevano condurre a Pera centocinquanta uomini per conto dell'*Officium Romanie* di Genova ed avere in parte finanziato l'armamento di quella *navis*, abbia poi preso parte a quel viaggio, siamo però a conoscenza del fatto che anch'egli si impegnò direttamente nell'attività marittima, visto che giovedì 28 aprile del 1457, in veste di *dominus et patronus* di un'altra *navis*, denominata "Gesù Santa Maria", della portata di circa 7.000 cantari, in quel momento all'ancora nel porto di Genova, stipulò un contratto con il nobile *civis* genovese Iofredo Lercari, figlio del *dominus* Gaspare –agente in realtà a nome dei provenzali Giovanni e Iacopo *de Forbinis*–, impegnandosi a partire entro il successivo 4 maggio alla volta della Provenza, per navigare *recto viagio ad locum Bocori* e caricare colà, *more consueto dicti loci*, entro il termine di venticinque giorni correnti, 1.000 mine di grano alla misura genovese, da trasportare *recto tramite* a Genova, ricevendo in pagamento, a titolo di nolo, 9 soldi genovesi

---

[21] Non è escluso comunque che possa identificarsi con un fratello od un parente del nostro Battista l'Antonio di Felizzano che, sulla base di un atto redatto a Chio dal notaio Tommaso di Recco il 9 ottobre 1459, risulta in tale data essere defunto, ma il cui nome viene ancora ricordato come quello del conduttore di una bottega *in bazale Chii*, di proprietà di Francesco *de Franchis Turturinus*: A.S.G., *Notai Antichi*, filza 848, doc. 156.

[22] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, docc. 8, 23. Al primo atto presenzia, in veste di testimone, Carlo di Novara, uno dei fratelli di Francesco e di Domenico.

[23] A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, doc. 166. La *navis* avrebbe dovuto essere *bene stagna ac parata et fulcita suis corredibus, sarciis, velis, anchoris, armis aliisque quibusvis apparatibus opportunis et necessariis* ed avere un equipaggio di cinquanta *homines idonei et sufficientes*, il cui numero invece avrebbe dovuto salire a cinquantacinque nel viaggio di ritorno, ed il pagamento del nolo, ammontante a 9 soldi genovesi di moneta corrente per ogni mina di grano –per un totale di 425 lire–, sarebbe avvenuto, *termino consueto*, dopo il rientro nel porto di Genova, dove Francesco di Novara avrebbe dovuto provvedere a fare scaricare la merce *more consueto dicte civitatis*. Prestarono fideiussione per Francesco di Novara, al 50% a testa, due personaggi che già abbiamo avuto occasione di incontrare: il *civis* genovese Antonio *de Ingibertis* (il padre del Lodisio che Domenico di Novara chiamerà a testimoniare l'anno seguente con riferimento alle 10 doppie d'oro da lui pagate a Modone) e Agostino *de Ricobono* del fu Bartolomeo. L'atto fu rogato *in palatio comunis Ianue, in sala nominata Fraschea, videlicet ad bancum iuris* del notaio rogante, *circa horam vigessimam terciam*, alla presenza, in veste di testimoni, dei *cives* genovesi Giovanni Andrea Murro, figlio di Geronimo, e Lazzaro *de Terrili*, figlio di Giovanni. Da alcuni atti successivi apprendiamo che la *navis* "Gesù Santa Maria", la cui portata viene indicata di 6.000 cantari circa, fu oggetto di diversi contratti di compravendita, in cui risultano implicati due personaggi molto attivi nella Genova del secondo Quattrocento: il *civis* genovese Martino di Voltaggio e Blasio *de Gradi*, figlio di Melchione: A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, docc. 173 (Genova, 2 maggio 1457); 193 (Genova, 10 maggio 1457); 16 (Genova, 11 giugno 1458).

di moneta corrente per ogni mina[23].

Per quanto riguarda Battista di Novara sappiamo che intervenne finanziariamente, nel 1457, nella manomissione di certo Pietro *de progenie Maurorum nigrorum*, pagando in sua vece alla di lui padrona –Moisia o Moixia del fu Ludovico Iambono, vedova di Teramo di Moneglia–, il prezzo della manomissione medesima, ammontante a 50 lire genovesi di moneta corrente, in cambio delle quali Pietro lo avrebbe servito dovunque, *bene et legaliter*, per un periodo di quattro anni –riservandosi anzi Battista piena facoltà di cederlo in locazione–, a meno che il medesimo non provvedesse a risarcirlo anche in parte, avendo in tale caso diritto a considerasi *a suprascripta obligacione absolutus et liberatus pro rata temporis pro quo fieret dicta solutio per dictum Petrum*[24].

In realtà, a ricevere la promessa di servizio da parte dello schiavo Pietro al posto di Battista di Novara, che non presenziò al contratto, stipulato il 13 maggio 1457, fu il terzo fratello di Domenico di Novara, di cui abbiamo trovato qualche notizia: il Carlo di Novara che, come già si è ricordato, pur risultando assente da Genova, Domenico nominerà suo procuratore il successivo 23 luglio. Di Carlo sappiamo che si trovava a Pera il 13 marzo 1453, quando assistette in veste di testimone all'atto con cui Nicolò di Casale si riconobbe debitore nei confronti di Geronimo Bellogio per la somma di 231 perperi e 18 carati, in parte riferentisi ad una partita d'olio[25]: dunque anch'egli forse si dedicava al commercio, trovandosi nel Vicino Oriente alla vigilia della conquista turca di Costantinopoli, prima ancora che giungesse a Pera il fratello Domenico insieme con Battista di Felizzano.

Un'altra notizia su di lui si riferisce a qualche anno più tardi, dal momento che nel gennaio del 1464 è nuovamente documentata la sua presenza in Chio, da dove era in procinto di partire alla volta di Famagosta su una *barchia sive navis* patronizzata da un altro piemontese –il *dominus* Ghioto *de Iosei de Sabaudia*–, avendo tra l'altro ricevuto in custodia *certa victualia* –grano, biscotto, fave, fagioli, formaggi ed altro, contenuti in una *veges* ed in un caratello, più un caratello con circa 18 "metri" di vino rosso buono– da un medico allora operante in Chio, il *magister artium et medicine doctor* Barnaba Trainazio, che lo aveva incaricato di effettuarne la consegna in Famogosta alla propria moglie Isabella. Ma, almeno in quell'occasione, il suo comportamento fu tutt'altro che esemplare, avendo egli completamente disatteso a quell'impegno ed agito disonestamente, tanto che Barnaba Trainazio si vide costretto a richiedere le testimonianze del *patronus* e dello scriba dell'imbarcazione, sulla quale era stato effettuato il trasporto, per poter comprovare quanto egli sosteneva che fosse accaduto: e cioè che Carlo di Novara aveva venduto in Cipro, a Cerines, la maggior

---

[24] Pietro si era impegnato a pagare le 50 lire di genovini alla sua padrona il 23 marzo 1457, quando era stato da lei manomesso. Essendo la somma stata versata nel successivo mese di aprile da Battista di Novara, il 13 maggio 1457 il procuratore di Moisia –Nicolò *Rubeus*– ne rilasciò quietanza a Pietro, liberandolo da ogni obbligo. Contestualmente Pietro, con un altro atto, dichiarandosi al corrente dell'intervento finanziario in suo favore di Battista di Novara, si impegnò con il fratello di quest'ultimo –Carlo di Novara– a *bene et legaliter servire eidem Baptiste sive cui vel quibus et ubicumque voluerit, mandaverit vel obligaverit idem Baptista sive legitima persona pro eo* per quattro anni, durante i quali Battista avrebbe anche potuto *ipsum Petrum locare et pensionare prout volluerit et ellegerit, omni exceptione et contradictione remotis: et hoc pro dictis libris* redatti *in palatio comunis, in sala nominata Fraschea, videlicet ad bancum* del notaio rogante, *in terciis*, alla figlio di Iacopo: A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, docc. 199, 200.

[25] A. ROCCATAGLIATA, *Notai Genovesi in Oltremare. Atti rogati a Pera e Mitilene. Tomo I, Pera, 1408-1490*, Genova, 1982 (Collana Storica di Fonti e Studi diretta da G. Pistarino, 34.1), doc. 35; notizia in BALLETTO, *Piemontesi del Quattrocento...*, p. 21.

parte di quanto gli era stato affidato, bevendosi e mangiandosi il resto, *silicet vinum et carneș salsas*. E le testimonianze gli diedero ragione, confermandoci l'inaffidabilità, o meglio la vera e propria furfanteria, di Carlo di Novara[26]. Che cosa lo aveva indotto ad agire così? Probabilmente non lo sapremo mai.

[26] Il *patronus* dell'imbarcazione, Ghioto *de Iosei de Sabaudia*, dichiarò nella sua deposizione, resa in Chio il 4 giugno 1464, di avere chiesto egli stesso a Carlo di Novara, *apud Chierinas regni Cipri*, di vendergli *vegetem unam et unum carratellum plenos grano, biscoto et aliis victualibus*, appartenenti a Barnaba Trainazio, secondo quanto sosteneva Carlo di Novara, ma di averne ricevuto un rifiuto, pur avendo egli poi visto con i suoi occhi il medesimo Carlo vendere a buon prezzo, nella medesima Cerines, quelle medesime vettovaglie al *civis* genovese Nicolò di Rapallo, *dicendo quod indigebat pecunia*. E lo scriba dell'imbarcazione, il *civis* genovese Battista Bocardo, disse che Carlo di Novara aveva bevuto sulla nave, insieme con i soci, il vino rosso –molto buono– ed aveva mangiato *certas carnes salsas, bonas et optimas*, appartenenti a Barnaba Trainazio, e che poi, giunto a Cerines, aveva venduto a buon prezzo il resto, *silicet granum, biscotum, legumina et alias res*, a Nicolò di Rapallo; ammise inoltre di avere egli stesso bevuto di quel vino e mangiato di quelle carni insieme con Carlo di Novara –ed il giudizio, chiaramente entusiasta, da lui espresso sulla qualità dei prodotti, ce ne dà conferma– e dichiarò di avere partecipato di persona all'accaduto perché, nella sua funzione di *scriba navis*, aveva fatto da mediatore alla vendita, avendo oltretutto ricevuto da Carlo certe candele di cera, che erano state rinvenute nel caratello: A.S.G., *Notai Antichi*, filza 843, docc. 261.1, 261.2; ediz. in Balletto, *Piemontesi del Quattrocento...*, *Appendice documentaria*, nn. 44, 45 (cfr. anche, *ibidem*, pp. 51, 52.).

Appendice documentaria

1

1452, ottobre 2, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 588, doc. 352.1.
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi, talvolta sviluppate successivamente in redazione completa.

+ In nomine Domini, amen. Batista de Felisano [et][1] Dominicus de Novaria condam Nicole, cives Ia[nue][1], scientes et certam noticiam habentes sese ipsos Batistam et Dominicum emisse et titulo empcionis aquissivisse a Petro Cataneo condam Barnabe quandam navem novam dicti Petri, presencialiter in portu Ianue existentem, vocatam "Sancta Maria et Sanctus Iohannes Batista", precio librarum quatuormilium ducentarum ianuinorum, sub modis, formis et pactis prout et sicut constat apodixia scripta per Iohannem de Lavelo, censarium, hodierna die, mendiante cuius Iohannis[2] facta fuit dicta emptio dicte navis[3] per dictos Batistam et Dominicum, ad quam vero apodixiam[4] seu scripturam relacio habeatur et quod precium solvi debet per ipsos Batistam et Dominicum dicto Petro in hunc modum et per hos terminos, videlicet libras sexcentas ianuinorum de numerato et reliquas libras triamilia sexcentas ianuinorum hinc usque ad menses sex proxime venturos, unde dicti Batista et Dominicus, volentes actendere promissa per eos verssus dictum Petrum respectu dictarum librarum IIIDC ianuinorum, solvendarum ad dictum terminum dictorum menssium sex proxime venturorum, idcirco dicti[5] Batista et Dominicus, et uterque ipsorum in solidum, unica tamen solucione fienda pro dicta quantitate[6] dictarum librarum IIIDC ianuinorum, promixerunt et solemniter convenerunt[7] mihi, notario infrascripto, tanquam publice persone, officio publico stipulanti et recipienti nomine et vice dicti Petri, licet absentis, heredumque et sucessorum eius, dare et solvere eidem Petro, sive persone legitime pro eo[8], dictas libras IIIDC ianuinorum hinc usque ad mensses sex proxime venturos, et uterque ipsorum in solidum, sese obligando, ut supra, unica tamen solucione fienda, renunciantes[9] et cetera. Que omnia et cetera, sub et cetera, ratis et cetera; et proinde et cetera. Insuper infrascripti et quilibet ipsorum pro infrascripta quantitate peccunie pro dictis Batista et Dominico et utroque ipsorum pro predictis omnibus et singulis actendendis, complendis et effectualiter observandis verssus dictum Petrum, licet absentem, et me, dictum notarium, nomine et vice quibus supra stipulanti et recipienti, intercesserunt et solemniter fideiubsserunt et sese in premissis omnibus constituerunt principales pagatore[s][1] et observatores, et quilibet ipsorum pro infrascripta quanti[tate][1], ut supra, sub et cetera, renunciantes et cetera. Nomina quorum, qui intercesserunt et pro quanta quantitate, sunt ut infra[10]: Lazarus de Felisano, pater dicti Batiste, pro florenis ducentis ianuinorum[11], sive lb. CCL[12]; Nicolaus Sarrabinus pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Inoffius Malpagatus pro florenis centum ianuinorum -precibus Lazari de Felisano, patris dicti Batiste, qui promixit dictum Inofium et bona sua conservare indemnem et cetera, sub et cetera[13]-, sive lb. CXXV; Petrus Iohanes de Riparolio condam Bartholomei pro florenis ducentis ianuinorum, sive lb. CCL; Iohanes de Cabel[a][14] condam Iohannis pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Laurencius de Valetario Iohanis pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Georgius Ricius de Bargalio Dominici, maior annis XXV et qui publice negociatur et cetera, ut fatetur, pro florenis centum ianuinorum —precibus Francisci de Novaria condam Nicole, presentis et promitentis ipsum Georgium et bona sua indemnem et indemnia conservare ab ipsa[15] intercessione et fideiubsione ac sibi Georgio dare et solvere omnem quantitatem peccunie et omne id et totum quicquid et quantum ipse Georgius quandocumque solvet seu damnificari continget causa et occasione dicte intercessionis seu fideiubsionis, deinde semper et quandocumque ad liberam voluntatem ipsius Georgii et cuiuscumque persone legitime pro eo, sub ipoteca et obligacione omnium singulorum bonorum ipsius Francisci, presentium et

futurorum[16]—, sive lb. CXXV; Gregorius Ususmaris condam Percivalis pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Ioffredus Spinula de Luculo condam Francisci pro florenis centum, sive lb. CXXV; Antonius de Cassana condam Antonii pro florenis centum, sive lb. CXXV, precibus Lazari de Felisano, patris dicti Batiste, qui <pro>mixit et cetera, sub et ceteris[17]; Ambrosius de Marinis condam Laurencii pro florenis centum, sive lb. CXXV; Damianus de Grimaldis condam Damiani pro florenis centum, sive lb. CXXV; Illarius Squarsaficus pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Bernabos Revelus condam Prosperi pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Christoforus de Podio condam Dexerini pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Quilicus de Arbario pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Baxilius Axinelus pro florenis ducentis[18] ianuinorum, sive lb. CCL[19]; Benedictus Lercarius pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Bartholomeus Imperialis condam Opecini pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV; Andreas de Leone pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV[20]; Antonius de Turrilia, notarius, pro florenis centum, sive lb. CXXV; Bartholomeus Squarsaficus condam domini Clementis pro florenis centum, sive lb. CXXV; Conradus de Auria condam Tome pro florenis quinquaginta, sive lb. LXXII s. X[21]. Qui quidem Bat[ista][14] et Dominicus, et uterque ipsorum in solidum, sese obligando unica tamen satisfacione fienda, promisserunt et cetera dictis superius nominatis et cuilibet ipsorum ipsos superius nominatos, et quemlibet ipsorum ac ipsorum bona[22], conservare et cetera et dare et solvere omnem quantitatem peccunie et omne id et totum quitquid et quantum solvent, et quilibet ipsorum solvet, et cetera; deinde, semper et quandocumque ad liberam voluntatem ipsorum et cuiuslibet eorum et cetera, sub et cetera, et specialiter dictam navem et naula et cetera, ita et cetera. Actum Ianue, in Bancis, sub domo Angeli de Nigro et fratris, silicet ad bancum residencie mei, notarii infrascripti, anno dominice nativitatis M°CCCC°LII°, indicione XV[a] secundum Ianue cursum, die lune, secunda octobris, presentibus testibus Iohane de Passano condam Raffaelis et Bartholomeo Ricio not[ario][1], vocatis et rogatis.

Extractum.

[1] *La carta è lacera.* [2] mendiante cuius Iohannis: *così nel ms.* [3] navis: s *finale corretta su precedente scrittura.* [4] apodixiam: *la seconda* a *corretta su precedente scrittura.* [5] dicti: *corretto su precedente scrittura.* [6] in solidum - quantitate: *corretto in sopralinea su* promix, *nel testo, depennato.* [7] et solemniter convenerunt: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [8] eo: *corretto su precedente scrittura.* [9] renunciantes: *corretto su precedente scrittura.* [10] infra: *corretto su* supra. [11] ianuinorum: *corretto su precedente scrittura.* [12] Lazarus - CCL: *a margine compare la dicitura* cassum, ut infra *(cfr. doc. 8).* [13] precibus - sub et cetera: *aggiunto nell'interlineo.* [14] *Foro della filza.* [15] *Nel testo segue, depennato*: promissione. [16] ipsum - futurorum: *aggiunto nell'interlineo ed a margine, dopo avere depennato* sub et cetera. [17] precibus - sub et cetera: *aggiunto nell'interlineo.* [18] ducentis: *corretto su* ducentum. [19] *Nel testo segue, depennato, con a fianco l'annotazione* cassum de communi voluntate et cetera: Iohanes Angelus de Bargalio pro florenis quinquaginta, sive lb. LXXII s. X. [20] *Nel testo segue, depennato*: Ieronimus de Leone Iacobi pro florenis centum ianuinorum, sive lb. CXXV, *con a margine l'annotazione*: cassum de voluntate dictorum Petri, Batiste et socii. [21] *A margine compare l'annotazione*: die V decembris. [22] ipsorum bona: *aggiunto a margine, con segno di richiamo.*

2

1453, gennaio 11, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 700, docc. n. n. Questo atto ed i due successivi si trovano scritti uno di seguito all'altro, con in testa l'indicazione delle tre rubriche (cfr. docc. 3, 4).
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

Emancipatio[1]. In nomine Domini, amen. Constitutus coram egregio iuris utriusque[2] doctore, domino Ieronimo de Berneriis de Parma, vicario sale superioris magnifici domini .. potestatis Ianue, Lazarus de Felisano, civis Ianue, emancipavit et a sacris nexibus patrie potestatis liberavit et absolvit Batistam de Felisano, filium suum legitimum et naturalem, presentem et humiliter requirentem, ita et taliter quod dictus Batista possit et valeat decetero, sua autoritate propria et quando voluerit, emere, vendere, contrahere, se et sua obligare, mercari, negotiari, testari, codicilari, in iuditio adesse et omnia[3] et singula demum facere que quilibet pater familias et homo sui iuris facere et exercere potest. Qua quidem emancipacione facta, et in premium ipsius, dictus Lazarus dedit, donavit et remissit dicto Batiste, presenti, stipulanti et recipienti ac acceptanti pro se, heredibus et successoribus suis, de bonis ipsius Lazari[4], florenos quadringentos ianuinorum necnon et omne peculium per dictum Batistam decetero acquirendum, renuncians dictus Lazarus exceptioni presentis emancipationis[5] non facte, dicte quantitatis pecunie ex dicta causa non traddite et non donate, rei sic ut supra et infra non geste seu non sic se habentis, doli mali, metus, in factum, actioni, conditioni sine causa vel ex iniusta causa et omni alii iuri. Quam quidem emancipacionem et omnia et singula suprascripta promisit ratam et rata habere et cetera, sub pena dupli et cetera, et cum restitucione et cetera, ratis et cetera; et[6] proinde et cetera; iurans insuper dictus Lazarus ad Sancta Dei Evangelia, tactis corporaliter Scripturis, quod presens emancipatio non fit in fraudem comunis nec creditorum ipsius. Necnon promisit et solemniter convenit dictus Batista michi, notario infrascripto, tanquam persone publice, officio publico stipulanti et recipienti nomine et vice dicti comunis et omnium quorum interest, intereat seu interesse poterit, non ire in cursum nisi de licentia seu consensu illustris et excelsi domini ducis Ian[uen]sium[7] seu presidentium regimi[8] comunis Ianue ac solvere avarias et onera[9] comunis Ianue et in omnibus et per omnia predicta[10] omnia et singula facere secundum quod et prout dispositum est per capitula et ordinamenta comunis Ianue de his loquentia, sub et cetera. Et pro eo et cetera intercessit et fideiussit et cetera dictus Lazarus, eius pater, pro dictis avariis comunis[11], iuxta formam capituli, sub et cetera, renuncians et cetera. Quibus omnibus et cetera, laudans et cetera. Actum Ianue, in palatio Serravalis comunis, videlicet in camera solita studii prefati domini vicarii, anno dominice nativitatis millesimo quadringentesimo quinquagesimo[12] tercio, indicione XV[a] secundum Ianue cursum, die iovis, XI[a] ianuarii, hora XXIII[a] vel circa, presentibus testibus Nicolao Grifioto condam Bartholomei et Bartholomeo de Ast condam Iacarie, civibus Ianue, vocatis et rogatis.

[1] *Dopo la rubrica di questo atto seguono la rubriche dei due atti scritti di seguito (cfr. docc. 3, 4).* [2] *Nel testo segue, depennato:* iuris. [3] omnia: o *corretta su* p. [4] *Nel testo segue, depennato:* libras. [5] *Nel testo segue, depennato:* ut supra. [6] *Nel testo segue, depennato:* f. [7] *Foro della filza.* [8] regimi: *così nel ms., con* egi *corretto su precedente scrittura.* [9] onera: *corretto su precedente scrittura.* [10] *Nel testo segue, depennato:* facere. [11] *Nel testo segue, depennato:* et in omnibus. [12] *Nel testo segue, depennato:* s

3

1453, gennaio 11, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 700, docc. n. n. L'atto si trova scritto dopo il documento precedente, al quale fa riferimento nella *datatio* (cfr. doc. 2).
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

Promisio[1]. In nomine Domini, amen. Batista de Felisano, civis Ianue, filius Lazari, sciens dictum Lazarum, eius patrem, ipsum Batistam, eius filium, emancipasse et a sacris nexibus

patrie potestatis eundem[2] liberasse[3] eique donasse in premium dicte emancipationis, de bonis ipsius Lazari, florenos quadringentos ianuinorum necnon et omne peculium per ipsum Batistam decetero acquirendum et cetera, prout in instrumento dicte emancipationis, scripto manu mei, notarii infrascripti, hodie, paulo ante, fit mentio et apparet, et advertens ac considerans dictum Lazarum, eius patrem, multos alios filios et fratres ipsius Batiste habere, quos minime emancipavit dictus Lazarus[4], set sub iugo patrie potestatis laborant, et[5] ex hoc ipsum Batistam hanc pre[r]ogativam[6] reportasse et reportare a dicto Lazaro, eius patre[7], pre ceteris eius fratribus et filiis dicti Lazari[8], et propterea, volens et intendens acquiescere voluntati dicti Lazari, eius patris, de infrascriptis[9], cum precipue equum sit et iustum inter filios equas bonorum portiones distribuere et facere, ne ullo unquam tempore inter eos contentio aliqua oriri possit, idcirco sponte et ex certa scientia et nullo iuris vel facti errore ductus seu modo aliquo circumventus, promisit et solemniter convenit dicto Lazaro et ad cautellam michi, notario infrascripto, tanquam persone publice, officio publico[10], presentibus, stipulantibus et recipientibus nomine et vice supradictorum aliorum fratrum dicti Batiste et filiorum dicti Lazari, et per nos ipsis[11], licet absentibus, quod semper et quandocunque, ad voluntatem et requisitionem dicti Lazari, eius patris, de ea substantia, quam Deus sibi dederit[12], ipse Batista, servata honestate[13], comunicabit cum dictis eius fratribus[14], in discretione ipsius Lazari et secundum quod et prout et sicut dictus Lazarus voluerit, ellegerit et ordinaverit, et hoc non obstante dicta emancipacione, renuncians et cetera. Que omnia et cetera. Actum ut supra, et in omnibus extendatur.

[1] *La rubrica si trova scritta di seguito alla rubrica dell'atto precedente (cfr. doc. 2).* [2] eundem: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [3] *Nel testo segue, depennato:* ipsum Batistan [4] dictus Lazarus: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [5] *Nel testo segue, depennato:* pro. [6] *Foro della filza.* [7] a dicto - patre: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [8] filiis dictis Lazari: *aggiunto nell'interlineo.* [9] de infrascriptis: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [10] *Nel testo segue, depennato:* stipu. [11] et per nos ipsis: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [12] de ea - dederit: *corretto in sopralinea su* postquam videlicet reversus fuerit de viagio quod in brevi versus partes orientales facere debet ipse Batista cum navi (navi: vi *corretto su precedente scrittura*) per ipsum Batistam patronizatam, nunc (nunc: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo*) in portu Ianue existente, *nel testo, depennato.* [13] servata honestate: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [14] *Nel testo segue, depennato:* omnem substantiam ipsius Batiste

4

1453, gennaio 11, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 700, docc. n. n. L'atto si trova scritto dopo i due documenti precedenti, ai quali fa riferimento nella *datatio* (cfr. docc. 2, 3).
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

Procura[1]. In nomine Domini, amen. Batista de Felisano Lazari[2], emancipatus ab eo vigore instrumenti scripti manu mei, notarii infrascripti, omni modo fecit, constituit et ordinavit ac loco sui posuit et ponit suum certum nuntium et procuratorem dictum Lazarum, eius patrem, absentem et cetera, petere, recipere, quitare, iura cedere, compromittere, pacisci, substituere, iurare, pecuniam et mutuo et ad cambium pro eo et nomine ipsius dandum et accipiendum et cetera. Actum ut supra, et cetera.

[1] *La rubrica si trova scritta di seguito alla rubrica dei due atti precedenti (cfr. docc. 2, 3).* [2] *Nel testo segue, depennato* : fatiens

5

1453, gennaio 22, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 588, doc. 493.
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

+ In nomine Domini, amen. Batista de Felisano et Dominicus de Novaria, tanquam domini et patroni cuiusdam sue navis, presencialiter in portu Ianue existentis, scientes et certam noticiam habentes sese ipsos patronos habuisse et recepisse a dominis officialibus Romanie civitatis Ianue libras mille quinquaginta ianuinorum pro schoto menssium duorum pro hominibus centum quinquaginta, conducendis super dicta eorum navi de civitate Ianue in Peyra, et volentes facere erga dictos dominos officiales ea que tenentur et debent et observare promissa, idcirco ipsi patroni, sponte et eorum certa scientia nulloque iuris vel facti errore ducti seu modo aliquo circumventi, promisserunt et solemniter convenerunt mihi, notario infrascripto, tanquam publice persone, officio publico stipulanti et recipienti nomine et vice prefactorum dominorum officialium, quod, si et in quantum ipsi patroni conduxerint dictos homines CL in dicto loco Peyre ante tempus dictorum duorum menssium, i[nc]ipiendorum[1] a die qua de dicto portu Ianue recesserint cum dicta navi causa eundi ad dictum viagium Peyre, quod tunc et eo casu teneantur et promisserunt dicti patroni restituere et solvere ipsis dominis officialibus seu persone legitime pro eis in Peyra ratam dictorum schotorum pro eo silicet[2] tempore dictorum duorum menssium et pro rata[3] quo dicti patroni[4] schotum predictum non fecerint dictis hominibus CL[5]; et, e conversso, si dicti patroni dictum schotum fecerint ultra dictos duos mensses antequam aplicuerint in dicto loco Peyre, quod ipsi domini officiales teneantur eisdem patronis solvere in Peyram[6] ad dictam ratam dictorum schotorum ultra dictos mensses duos, renunciantes et cetera. Que omnia et cetera, sub et cetera, ratis et cetera. Et proinde et cetera. Insuper infrascripti, et quilibet ipsorum pro infrascripta quantitate peccunie, pro dictis Batista et Dominico et eius precibus et mandatis pro predictis omnibus et singulis actendendis, complendis et effectualiter observandis verssus me, dictum notarium, nomine et vice quibus supra stipulanti et recipienti, intercesserunt et solemniter fideiubserunt et sese in premissis omnibus constituerunt principales pagatores et observatores, sub et cetera, renunciantes et cetera. Nomina quorum qui intercesserunt, et pro quanta quantitate, sunt ut infra, videlicet: Damianus Iustinianus, pro florenis centum ianuinorum; Lazarus de Felisano, pro florenis centum ianuinorum; Iacobus Capsicius, pro florenis quinquaginta ianuinorum; Vincentius de Guirardis, pro florenis centum ianuinorum. Actum Ianue, in Bancis, sub domo Angeli de Nigro et fratris, silicet ad bancum residentie mei, notarii infrascripti, anno dominice nativitatis M°CCCCLIII°, indicione XV secundum Ianue cursum, die lune, XXII ianuarii, presentibus testibus Bartholomeo Ricio notario et Batista Ricio Iohannis, vocatis et rogatis.

[1] *Foro della filza.* [2] silicet: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [3] et pro rata: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [4] *Nel testo segue, depennato:* ante dictos duos mensses fuerint et aplicuerint ac. [5] *Nel testo segue, depennato:* dicto loco Peyre. [6] in Peyram: *così nel testo.*

6

1453, febbraio 5, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 589, doc. n.n.
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

+ In nomine Domini, amen. Batista de Felisano et Dominicus de Novar[ia][1], cives Ianue,

tanquam domini et patroni cuiusdam sue et sociorum navis, vocate "Sancta Maria", presencialiter in portu Ianue existentis, sponte et ex certa scientia nulloque iuris vel facti errore ducti seu modo aliquo circumventi, confessi fuerunt et in veritate publice recognoverunt Francisco de Novaria, fratri dicti Dominici, presenti, stipulanti et recipienti pro se, heredibus et successoribus suis, sese ab ipso Francisco habuisse et recepisse libras octingentas ianuinorum, positas et conversas in consteo, armamentis et aliis necessariis dicte navis pro caratis quatuor ex caratis viginti quatuor eiusdem navis, expedite pro presenti viagio, stando ad plus et minus, et in quibus caratis quatuor computati fuer[unt][2] carati duo eiusdem navis pro quibus dicti patroni antea aceptaverunt dictum Franciscum pro participe eiusdem navis, in accomendacione et nomine accomendacionis, renunciantes et cetera, habentes potestatem et bayliam dicti patroni ipsam navem et naula ac alia quecumque sibi spectancia et pertinentia nunc et in futurum vendendi, alienandi, naulizandi et obligandi ac de ea et eis faciendi et disponendi pro libito voluntatis ipsorum patronorum et cuiuscumque persone legitime pro eis, [s]alvo[1] et specialiter reservato quod utiliter seu etiam necessario ipsi patroni eiusdem navis non possint dictum Franciscum et bona sua obligare ultra suprascriptam quantitatem peccunie, ut supra ab eo habite per ipsos patronos. Et promiserunt et solemniter convenerunt dicto Francisco, presenti et stipulanti ut supra, in reditu quem Ianuam feceri<n>t et ante et semper et quandocumque ac alibi ubicumque locorum et terrarum, ad omnem simplicem requissicionem dicti Francisci et cuiuscumque persone legitime pro eo, facere et reddere bonam, veram, iustam et legalem racionem de accomendacione predicta et naulis ac aliis quibuscumque spectantibus et pertinentibus nunc et in futurum dicte navi et occasione ipsius pro dictis caratis quatuor et ponere eundem Franciscum et quamcumque aliam[3] personam legitimam pro eo in pacificam possessionem eiusdem navis pro dicta sua rata et reliquatus solucionem, satisfacionem et pagamentum, omni dilacione et exceptione remotis, retentis solum in se ipsis patronis salariis et obvencionibus debitis et consuetis et non ultra, ac omnia et singula demum facere ad que tenea<n>tur quilibet veri[4] et legales patroni navis suis participibus tam de iure quam iuxta formam ordinamentorum comunis Ianue, sub pena dupli et cetera, ratis et cetera. Et proinde et cetera, et specialiter dictam navem et naula ac alia quecumque[5] eiusdem navis bona[6], presencia et futura[7], ita quod per presentem specialem obligacionem in aliquo non derrogetur generali et e converso. Acto et expresse convento in presenti instrumento, et tam in principio, medio quam in fine et in qualibet eius parte, quod ipsi patroni et uterque ipsorum ac dicta navis et bona sua possit et possint[8] realiter et personaliter conveniri et cetera[9] et ubicumque et cetera, renunciantes et cetera et cuicumque gracie, franchixie et salvoconductui et cetera. Actum Ianue, in Bancis, sub domo Angeli de Nigro et fratris, silicet ad bancum residentie mei, notarii infrascripti, anno dominice nativitatis M°CCCC°LIII°, indicione XV secundum Ianue cursum, die lune, quinto februarii, in terciis, presentibus testibus Bartholomeo Ricio notario et Dominico Ricio Iohannis, vocatis et rogatis.
Extractum.

[1] *La carta è lacera.* [2] *Foro della filza.* [3] aliam: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [4] veri: *corretto su* verus. [5] naula ac alia quecumque: *corretto su* naulorum ac aliorum quorumcumque. [6] bona: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [7] presencia et futura: *corretto su* presencium et futurorum. [8] possint: t *corretta su precedente scrittura.* [9] *Nel testo segue, depennato*: quod possint conveniri [et cetera]

7

1453, febbraio 6, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 588, doc. 352.2. Questo atto ed il successivo si trovano scritti di seguito al doc. 352.1 (cfr. docc. 1, 8).

Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

+ M°CCCC°LIII°, die VI[a] februarii, martis, in terciis. Franciscus de Novaria, frater dicti[1] Dominici, sciens Antonium de Turrilia notarium intercesisse pro dictis Batista et Dominico pro florenis centum ianuinorum, virtute suprascripti instrumenti et cetera, quam vero intercessionem dictus Antonius in effectu fecit sub spe infrascripte promissionis et cetera, et volens actendere et cetera, ideo promixit dicto Antonio, presenti et cetera, ipsum Antonium et bona sua conservare indemnem ab ipsa intercessione seu fideiubsione ac dare et solvere ipsi Antonio totum illud et quantum et cetera quandocumque solvet seu solvi aut damnificari continget causa et occasione dicte fideiubsionis et cetera; deinde semper ad liberam voluntatem dicti Antonii, sub et cetera, ratis et cetera; et proinde et cetera. Actum ut supra, M° et die predictis. Testes Bartholomeus Ricius notarius et Batista Ricius Iohannis.

[1] *Nel testo segue, depennato*: Batiste

8

1454, gennaio 23, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 588, doc. 352.3. Questo atto si trova scritto subito dopo i docc. 352.1 e 352.2 (cfr. docc. 1, 7).
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

+ M°CCCC°LIIII°, die XXIII ianuarii, mercurii, in terciis, in Bancis et cetera. Petrus Cataneus suprascriptus sponte confessus fuit mihi notario et cetera, stipulanti et recipienti nomine et vice suprascripti Lazari de Felisano, licet absentis, se ab ipso Lazaro, solvente pro eo Francisco, filio suo, in banco Antonii Lomelini et sociorum, <habuisse et recupisse> libras nonaginta ianuinorum ad complementum librarum CLXXXX ianuinorum pro omni eo et toto quod et quantum Petrus habere debet seu petere posset ab ipso Lazaro pro suprascripta intercessione, per eum facta pro dictis Batista et Dominico pro dictis libris CCL ianuinorum, virtute suprascripti instrumenti, renuncians et cetera. Quare quitavit dictum Lazarum, licet absentem, et me, dictum notarium, nomine et vice quibus supra stipulantem et recipientem, ab[1] ipsa intercessione dictarum librarum CCL per aceptilacionem et cetera, et promixit et cetera, sub et cetera, ratis et cetera; et proinde et cetera. Et mandavit dictum instrumentum dicte intercessionis, respectu dictarum librarum CCL ianuinorum, cassari et cetera. Actum ut supra. Testes Andreas Ricius condam Dexerini et Daniel Gentilis condam Acelini[2].

[1] *Nel testo segue, depennato*: ipsas. [2] *Nel margine interno*: in forma et cetera

9

1454, luglio 30, Chio.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 886, doc. CXXXXVIII.
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

In nomine Domini, amen. Batista de Felisano et Dominicus de Novaria, olim patroni unius ipsorum navis et seu balenerii, scientes ipsam navem vendidisse spectabili domino Galeatio Iustiniano pro ducatis mille sexcentis et ultra expensis carene, cognoscentes se fore tacitos, contentos et solutos a dicto domino Galeatio seu ab alio vel aliis pro eo, volentes erga ipsum agnoscere bonam fidem et ipsum cauptum facere, ideo, nullo iuris vel facti errore ducti[1] seu modo aliquo circumventi, ymo sponte et ex eorum et cuiuslibet ipsorum certa scientia confessi

fuerunt et in veritate publice recognoverunt mihi, notario infrascripto, tanquam persone publice, officio publico [st]ipulanti[2] et recipienti nomine et vice dicti domini Galeatii, et per me eidem, licet absenti, se ab eo habuisse et recepisse ducatos mille sexcentos auri de Chio, et ultra expensas carene; quare quitavit, liberavit et absolvit[3] me, dictum notarium, stipulantem et recipientem ut supra, et per me dictum dominum Galeatium, licet absentem, a dictis ducatis mille sexcentis pro pretio dicte navis et ultra ab expensis carene[4], conventis in dicto instrumento emptionis facte de dicta navi, scripto manu mei, notarii infrascripti, per aseptilacionem et acquilianam stipulacionem verbis solempnibus interpositas, facientes ipsi Batista et Dominicus, olim patroni, michi[5], iamdicto notario, stipulanti et recipienti ut supra, et per mei eidem domino Galeatio, licet absenti, de dictis ducatis mille sexcentis pro pretio dicte navis et pro expensis carene finem, quitacionem, liberacionem, absolucionem et omnimodam remissionem ac pactum de ulterius non petendo, promitentes et cetera; et proinde et cetera. Actum in civitate Chii, videlicet ad bancum iuris, anno dominice nativitatis M°CCCCLIIII°r, indicione prima secundum Ianue cursum, die martis, XXX^ta iullii, in terciis. Testes Angelus Gramatichi, Laurencius Galus et Bartholomeus de Maiolo, ad hec vocati et rogati. .

[1] ducti: *corretto su* ductus. [2] *Foro della filza.* [3] quitavit - absolvit: *così nel ms.* [4] *Nel testo segue, depennato:* p. [5] patroni michi: *corretto su precedente scrittura.*

10

1457, luglio 23, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, doc. 263.
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

Procura. In nomine Domini, amen. Dominicus de Novaria, civis Ianue, omni modo, via, iure et forma, quibus melius potuit et potest, fecit, constituit et solenniter ordinavit suum certum, verum et legitimum nuncium et procuratorem et alias, prout melius fieri et esse potest, Carolum de Novaria, eius fratrem, absentem tamquam presentem, ad omnia et singula ipsius constituentis negotia, in iudicio et extra, gerenda, tractanda et administranda et[1] ad petendum et cetera, et ad quitandum et cetera, cedendum, transigendum, paciscendum, componendum et compromittendum et cetera, et ad substituendum et cetera; item ad omnes et singulas lites et cetera, et specialiter cum Baptista de Felisano sive eius procuratore et cetera, instancias prorogandum et cetera, ampla ad lites, et demum et cetera, dans et cetera, promittens et cetera, sub et cetera, et volens et cetera, intercedens et cetera, sub et cetera, renuncians et cetera. Actum Ianue, in contracta[2] Sancti Laurencii, videlicet iuxta apotecham Marci et Bartholomei Verrina[3] fratrum, seapteriorum, anno dominice nativitatis M°CCCCLseptimo, indictione quarta secundum Ianue cursum, die sabati, vigessima tercia iulii, paulo post horam none, presentibus Bartholomeo Verrina predicto et Bartholomeo de Passano, filio Christofori, civibus Ianue, testibus vocatis et rogatis.

[1] *Nel testo segue, depennato:* specialiter et expresse. [2] contracta: con *corretto su precedente scrittura.* [3] Verrina: *corretto su precedente scrittura.*

11

1458, marzo 9, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, doc. 94.
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

Testificatio. In nomine Domini, amen. Universis et singulis presens publicum instrumentum inspecturis pateat evidenter quod Lodisius de Ingimbertis, filius Antonii, constitutus in presentia mei notarii et testium infrascriptorum, ad hec specialiter vocatorum et rogatorum, requisitus ad instantiam et requisicionem Dominici de Novaria, quod dicat et testificetur veritatem de et super infrascriptis, de quibus dictus Dominicus intendit fidem[1] facere et probacionem ad eternam rei memoriam et ne fides veri pereat, videlicet quod verum est quod anno de M°CCCCLIII°, de mense decembris vel circa Baptista de Felisano, filius Lazari, emit in loco Tripori partium Barbarie in publica callega quamdam navim seu balinerium, quod erat comune et pro indiviso inter ipsum Baptistam et dictum Dominicum de Novaria et per eos patronizabatur et eidem Baptiste, tamquam plus ceteris offerenti, fuit dictum balinerium venditum et deliberatum pro pretio duplarum mille quadringentarum viginti quinque auri dicti loci, presente dicto Dominico et consentiente et sic volente et ma[n]dante[2]; in cuius vendicionis observacione in eundem Baptistam pervenit dictum balinerium ac eius dominium et possessio. Item quod, post predicta, dum dictum balinerium esset in loco Modoni, fuit arrestatum lembum dicti balinerii in terra per homines dicti loci, ex eo quia super dicto balinerio erat quedam sclava nigra cuiusdam Veneti, existentis in dicto balinerio. Qui Venetus dictam sclavam exonerari requirebat de dicta navi in dicto loco Modoni: quod recusabatur per dictum Baptistam patronum, quia dubitabat quod in loco Allexandrie partium Barbarie molestaretur pro dicta sclava, si exonusta fuisset in dicto loco; propter quod fuit neccesse solvere dicto Veneto duplas decem et novem auri occaxione dicte sclave et ut relaxaretur dictum lembum, tunc in terra arrestatum occaxione ipsius sclave. Quas duplas decem et novem auri solvit dictus Dominicus pro dicto Baptista ac dicta occaxione dicte sclave et arrestationis dicti lembi dicto Veneto. Delato corporaliter iuramento et cetera, suo iuramento testificanto[3] dixit vera esse predicta omnia et singula suprascripta, ut supra exposita et intitulata, ad instantiam dicti Dominici. Interrogatus de causa scientie, respondit quod ipse testis dicto tempore erat in dicta navi seu balinerio, propter quod omnibus et singulis suprascriptis interfuit eaque vidit et audivit. Interrogatus si est de proximo reccessurus, respondit quod sic, et iturus est ad partes orientales super navi Lazari de Marinis. De quibus omnibus et cetera. Actum Ianue, in palatio comunis, in sala nominata Fraschea, videlicet ad bancum mei, notarii infrascripti, anno dominice nativitatis M°CCCCLVIII, indictione quinta secundum Ianue cursum, die veneris, tercia marcii, circa vesperas, presentibus Lanfrancho Ihota et Stephano de Martignono condam Dominici, civibus Ianue, testibus vocatis et rogatis.

[1] fidem: *aggiunto in sopralinea, con segno di richiamo.* [2] *Foro della filza.* [3] testificanto: *così nel ms.*

12

1458, marzo 9, Genova.

A.S.G., *Notai Antichi*, filza 725, doc. 107.
Rogito in stesura sommaria, con formule ceterate nel corpo del testo, seguite da spazi bianchi.

Testificatio. In nomine Domini, amen. Petrus de Cellis callafatus, constitutus in presentia mei notarii et testium infrascriptorum, ad hec specialiter vocatorum et rogatorum, requisitus ad instantiam et requisicionem Dominici de Novaria, civis Ianue, quod dicat et testificetur veritatem de et super infrascriptis, de quibus dictus Dominicus intendit fidem facere et probacionem ad eternam rei memoriam et ne fides veri pereat, videlicet quod verum est quod dictus Dominicus dedit et solvit ipsi Petro seu dari et solvi fecit per Lodisium de Ingimbertis duplas quatuordecim in loco Tripoli partium Barbarie pro Baptista de Felisano pro satisfacione ducatorum sexdecim, quos dictus Petrus eidem Baptiste de Felisano, tunc patrono cuiusdam navis, mutuaverat in loco Tunetis. Delato eidem Petro corporali iuramento et cetera. Qui

Petrus, iuramento suo, corporaliter tactis Scripturis, testificando dixit vera esse predicta omnia ut supra intitulata per dictum Dominicum. Interrogatus de causa scientie, respondit: quia predictis interfuit eaque scit et vidit, prout superius fuit testificatus. De odio, amore, timore et aliis generalibus interrogatus, recte respondit. De quibus omnibus et cetera. Actum Ianue, in palatio comunis, in sala nominata Fraschea, videlicet ad bancum mei, notarii infrascripti, anno dominice nativitatis M°CCCCLoctavo, indictione quinta secundum Ianue cursum, die iovis, nona marcii, in terciis, presentibus Lazaro de Terrili, filio Iohannis, et Stephano de Martignono condam Dominici, civibus Ianue, testibus vocatis et rogatis.
Extractum.

A VILA DE TORRE DE MONCORVO NOS FINAIS DA IDADE MÉDIA (LOCALIDADE ONDE NASCERAM OS AVÓS DE JORGE LUÍS BORGES)

HUMBERTO BAQUERO MORENO
(UNIVERSIDADE DO PORTO, PORTUGAL)

Devido às guerras que martirizaram o território nos fins do século XIV, durante o reinado de D. Fernando, Moncorvo foi uma localidade duramente atingida. Com o propósito de colocar um ponto final no despovoamento da vila, o monarca em apreço determinou que todos os residentes que habitassem dentro da cerca da localidade seriam desonerados do cumprimento de encargos e serviços concelhios. Com o decorrer dos anos este privilégio foi caindo no esquecimento. Atendendo a este estado de coisas os representantes de Moncorvo às cortes de Lisboa de 1456, apresentaram um agravo em que exprimiam que a população continuava a descer, encontrando-se reduzida a um quarto do que era habitual. Que pretendiam significar em termos numéricos com esta redução demográfica? Desconhecemos os valores. Registavam de igual modo que grande parte das casas edificadas na vila se encontravam arruinadas e desmoronadas[1].

Um dos factores que poderiam contribuir para a revitalização de Moncorvo consistia, de acordo com a tradição, em localizar o mercado no interior da vila. Para tal o sítio do mercado abandonaria o exterior e situar-se-ia numa praça da vila em lugar adequado onde se pudesse edificar uma casa e respectivos alpendres[2].

Entenderam os homens bons do concelho delegar em Lisuarte Marinho a missão de apresentar a iniciativa nas cortes de Lisboa de 1456. Sucedia, no entanto, que essa proposta era feita nas costas dos moradores do arrabalde, os quais se sentiam altamente lesados, pelo que não deixaram de manifestar o seu descontentamento junto do monarca. Dum modo inequívoco declaravam que não tinham sido ouvidos nem achados sobre a carta do procurador. Por essa mesma razão o procurador tinha incorrido em grave falta. No fundo da questão assistia-se a um braço de ferro entre os moradores na vila, com o estatuto de vizinhos, e os dos arredores, que se sentiam totalmente marginalizados. Cabia agora ao rei decidir[3].

Insatisfeitos os ubicados intra-muros não se encontravam dispostos a ceder. Tanto mais que esse privilégio remontava ao tempo do rei D. Fernando e no caso do seu

---

[1] Arquivo Municipal de Torre de Moncorvo, Pergaminho nº 20. Por mim publicado no estudo *O mercado na Idade Média. O caso de Torre de Moncorvo* (homenagem a A. H. de Oliveira Marques), Lisboa, Estampa, 1982, vol. I, pp. 309-325. Cumpre-me sublinhar que na listagem nominativa da autoria de Oliveira Marques, referente a localidades que sofreram despovoamento na sequência da Peste Negra e dos anos que se seguem não existe qualquer alusão a Moncorvo (*Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, Lisboa, Presença, 1987, p. 27).

[2] Francisco Manuel ALVES (abade de Baçal), *Moncorvo. Subsídios para a sua história*, Porto, s/d., p. 11. Este autor não se apercebeu estarmos perante um mercado semanal e não propriamente uma feira. Virginia RAU no seu livro *Feiras medievais portuguesas. Subsídios para o seu estudo*, Lisboa, Presença, 1982, persiste no mesmo errro. Aliás no conjunto da sua obra verifica-se uma permanente indistinção entre feira e mercado.

[3] *Ibidem.*

incumprimento não tardaria que a vila ficasse deserta. Para impressionar usavam uma linguagem catastrofista. D. Afonso V, ouvidos os desembargadores da coroa, decidiu por alvará de 21 de Maio de 1457, que o mercado funcionasse no interior das muralhas. Tudo parecia aquietar-se não fora a pertinácia de um judeu, Junça Marcos, rendeiro principal do almoxarifado de Moncorvo, que ao sentir-se prejudicado pela decisão régia decidiu tomar o partido dos foraneos. Argumentava que uma das cláusulas que o monarca lhe outorgara no seu arrendamento consistia na efectivação da feira e do mercado fora das muralhas. Por isso mesmo viu-se onerado com um arrendamento mais elevado[4].

Disposto a dar luta, em defesa dos seus interesses, argumentava Junça Marcos ser vítima de um "grande abatimento na dicta rrenda". De igual modo não estavam os da vila na disposição de ceder. Assim, em 1463 os procuradores Lopo Esteves e Lopo Afonso mostravam-se dispostos a não abrir mão do seu desiderato. Por seu turno Gomes Eanes, procurador dos do arrabalde, argumentava no sentido contrário. Nas suas alegações declarava que a outorga resultava odiosa ao povo. Para obstarem à formação de bandos que conflituassem entre si, rasgaram a carta de privilégio concedida por D. Fernando e passaram a viver em "aparente" boa harmonia[5].

Em defesa da bondade dos seus argumentos a favor do mercado semanal a efectuar no arrabalde, referia encontrarem-se nele sediados os alpendres e possuir um chafariz com abundante e boa água potável. Em contraponto no interior da vila as ruas eram estreitas e apertadas, o mesmo acontecendo com as vielas que rodeavam o castelo. Faltava no interior uma praça conveniente e as casas não possuíam alpendres, onde poderiam acolher-se quando houvesse chuva ou temporal[6].

No meio da discórdia o rei sentenciou salomónicamente. Deste modo o mercado semanal realizava-se no interior da vila nos meses de Maio a Setembro. Nos restantes sete meses trasladava-se para o exterior no local assinalado. Mas para que se efectuasse no interior da vila tornava-se necessário construir uma praça com alpendres adequados. Para tal deveriam recorrer às rendas municipais. Caso não as tivessem deveriam lançar um imposto que a todos obrigaria sem excepção[7].

Passemos de imediato à feira. A quando remonta? Tanto quanto se sabe recua ao período do rei D. Dinis, em data incerta situada em torno de 1284-1285. Decorridos alguns anos impetrou o concelho a esse monarca que prolongasse a sua feira. Alegavam para o efeito que em muitas localidades vizinhas realizavam-se feiras-mercados mensais, provocando essa concorrência sérios inconvenientes aos residentes que se viam impedidos de transaccionar com fluidez o pão, o gado e outros produtos. O monarca por carta de 2 de Junho de 1319 ordenou que a feira fosse anual com a duração de um mês. A mesma teria de decorrer no período anterior a duas semanas anteriores à Páscoa e os quinze dias posteriores a esse evento religioso. Passava a usufruir de privilégios semelhantes aos da feira da Covilhã. Os frequentadores gozariam de protecção jurídica (a paz da feira), uma semana antes e uma semana depois. Não poderiam ser penhorados pelas dívidas contraídas, a não ser que a mesma fosse praticada no decurso dessa concentração[8].

---

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

[8] RAU, *op. cit.*, pp. 120-121.

A feira sofreu enormes vicissitudes devido às guerras que assolaram o reino nos fins do século XIV. Ao ponto de ser interrompida. Um dos pedidos que os moncorveses dirigiram a D. João I foi no sentido duma "nova" feira a realizar na primeira quinzena de Maio de cada ano. A carta real dada em 28 de Dezembro de 1395 estipulava que essa reunião comercial gozaria de prerrogativas semelhantes à feira de Trancoso. Enquanto a mesma durasse nenhum natural do lugar que houvesse cometido um crime no mesmo não poderia entrar durante a sua efectivação. Contudo para evitar conflitos inter-localidades, essa feira não poderia prejudicar as feiras francas situadas nas proximidades[9].

Durante o reinado de D. Afonso V havia em Moncorvo um mercado semanal, realizado às segundas-feiras, onde se transaccionava o ferro que se produzia nos arredores. Para se eximirem às despesas obrigatórias vendiam esse metal em suas residências, o que teve como consequência uma reacção muito enérgica do monarca. Duvidamos, contudo, da eficácia destas normas dictaminadas bem longe da esfera do poder central[10].

Existe uma estreita relação entre o rei D. João I e a vila de Moncorvo, a qual remonta às origens do seu reinado e se prende directamente com as campanhas militares que visaram a derrota dos seguidores de João I de Castela e de sua mulher D. Beatriz. Após a conquista do castelo de Bragança. Na ribeira de Vilariça o exército assentou arraiais entre 8 e 20 de Maio de 1386, para no dia 24 chegar a Santa Maria do Douro, depois da travessia do rio[11].

Fernão Lopes relata-nos que foi na ribeira de Vilariça, termo de Moncorvo, que se deu a junção do exército real com a hoste de Nuno Álvares Pereira. Na sequência desse encontro procedeu-se ao alardo dos efectivos militares. Ao todo passaram-se em revista quatro mil e quinhentas lanças. Em conformidade com o cronista "hus e outros, todos bem armados, como aqueles que das batalhas trespassadas avião cobradas muitas e boas armas de seus imiguos". Contudo apontava o senão que "não erão todos bem emcavalguados porque mais armas cobrarão que bestas"[12].

Quando as tropas reais bivacaram na Vilariça, em pleno mês de Maio, a terra encontrava-se coberta de cereais. Para os preservar de estragos D. João I ordenou que ninguém os utilizasse. Mas a pressão do exército foi de tal ordem que em pouco tempo os consumiram, não tendo sobrado nada[13].

Moncorvo mereceu a atenção do mestre de Avis ainda antes do mesmo ter sido aclamado rei de Portugal. Concedeu a esta vila privilégios para que os seus vizinhos ficassem isentos em todo o reino do pagamento de portagens, usagens e costumagens referentes às mercadorias transaccionadas que se destinassem a ser vendidas noutros lugares ou mesmo que fossem compradas para uso dos da vila. Como receassem que a benesse caísse em esquecimento requereram nova carta de privilégio, a qual lhes foi concedida em 27 de Novembro de 1385[14].

Um importante benefício contemplou os moncorvenses. O mestre de Avis através de um diploma de 20 de Janeiro de 1385 determinou que o lugar de Vila Nova de Fozcoa passasse

---

[9] Arquivos Nacionais-Torre do Tombo (A.N.T.T.), *Chancelaria de D. João I*, livro 2, fol. 114 v. Documento por mim publicado em *A vila de Moncorvo no reinado de D. João I*, separata de *Estudos Medievais*, Porto, 1982, vol. II, pp. 14-15

[10] ALVES, *op. cit.*, p. 43.

[11] Humberto BAQUERO MORENO, *Os Itinerários de El-Rei Dom João I*, Lisboa, ICALP, 1988, p. 237.

[12] *Crónica de D. João I*, Barcelos, Civilização, 1983, vol. II, cap. LXX, p. 177.

[13] *Ibidem*, cap. LXII, p. 181.

[14] *Ibidem*.

a integrar o termo da vila. A actuação e o relacionamento dos residentes em Moncorvo deveria em tudo ser semelhante com os habitantes doutros lugares e casais que estivessem inseridos no seu termo. Mais tarde D. João I, em 26 de Novembro desse ano, confirmou a sua concessão, sublinhando que a mesma seria válida para sempre[15].

Em fins de Maio de 1286, o monarca encontrava-se em Escalhão, termo de Castelo Rodrigo. Desde esse lugar expediu uma carta em que fez constar que o concelho de Torre de Moncorvo lhe havia dito que tanto o rei D. Fernando como os seus antecessores lhe tinham concedido inúmeros privilégios e isenções. D. João I não só atendeu à petição como ainda instruiu os seus juizes no sentido de os mesmos se oporem a que qualquer homem poderoso fosse contra estas determinações[16].

À revelia da pretensão dos da vila possuírem o estatuto de "realenga", interpunha-se a sombra tutelar dos Sampaio, fidalgos de ascendência galega. Um deles Vasco Pires de Sampaio, partidário indefectível do mestre de Avis tirou amplos benefícios deste comportamento. A concessão que obteve de juro e herdade desta vila, em 7 de Maio de 1384, colidia frontalmente com os seus direitos a ser realenga. A potestade do fidalgo não se restringia apenas a Moncorvo. Estendia-se de igual modo às vilas de Ansiães, Vilarinho da Castanheira, Vila Flor, Mós e ao lugar de Vilasboas[17].

Vasco Pires de Sampaio combateu ao lado do rei no cerco da vila de Chaves, ocorrido no início de Janeiro de 1386. O assédio durou três meses e meio, prolongando-se até 30 de Abril. A sua fidelidade ao monarca veio a traduzir-se em diversas benesses[18].

Próximo do finalizar do século XIV, Fernão Vasques de Sampaio, filho do vassalo do rei Vasco Pires de Sampaio, disse ao monarca, quando ambos se encontravam no Porto, o que deve ter sucedido na segunda quinzena de Outubro de 1397, que D. João I doara a seu pai todos os foros, rendas, direitos, pertenças e portagens que a coroa detinha na vila de Torre de Moncorvo e seu termo, estendendo-se essa doação a seus herdeiros legítimos[19].

Fernão Vasques de Sampaio aludia à carta joanina de 7 de Maio de 1384. Na sua declaração o fidalgo afirmava que seu pai lhe fizera em vida doação das rendas e foros dessa vila e seu termo, conforme dava pública testemunho o instrumento público lavrado por Vasco Esteves, tabelião em Vila Flor. O rei confirmou esse acto notarial por carta de 28 de Julho de 1395[20].

Ainda e segundo uma carta de D. João I, de 31 de Agosto de 1398, consta a informação de que Lopo Vasques de Sampaio havia casado com Inês Dias, que havia sido mulher de Nuno Viegas. Seu pai doou-lhe os lugares de Vilarinho de Castanheira e Ansiães, englobando os seus termos, o que merecera a concordância do monarca[21].

Ignoro as condições em que Fernão Vaz de Sampaio aparece como cavaleiro da casa do infante D. Pedro, precisamente na altura em que exerce o cargo de fronteiro das vilas de Torre de Moncorvo, Vila Flor e Ansiães, funções em que sucede a seu pai Vasco Pires de

---

[15] BAQUERO MORENO, *A vila de Torre de Moncorvo*, p. 8.

[16] *Ibidem.*

[17] *Ibidem*, pp. 7-8.

[18] Humberto BAQUERO MORENO, "Os Sampaios, fidalgos transmontanos de ascendência galega", *Revista Portuguesa de História*, t. XXXI, vol. I (1996), 278-279.

[19] *Ibidem*, p. 279.

[20] IDEM, *Os itinerários de El-Rei Dom João I*, p. 282.

[21] IDEM, "Os Sampaios", pp. 280-281.

Sampaio. Não consta a sua identidade entre os que combateram em Alfarrobeira, em qualquer uma das facções. Em contrapartida seu filho Vasco Fernandes de Sampaio, partidário do rei nesse confronto militar, alcança do monarca em 11 de Março de 1450 a confirmação do ofício de fronteiro nos mencionados lugares[22].

Foram múltiplos os benefícios que Vasco Fernandes de Sampaio, na sequência da morte de seu pai Vasco Pires de Sampaio, recebeu da coroa. Com carácter específico deverá anotar-se que em 10 de Abril de 1452, alcançou da coroa a confirmação das coudelarias de Ansiães, Vila Flor, Torre de Moncorvo, Lamas, Mós, Vilarinho da Castanheira e Vilasboas[23].

Algumas acusações eram dirigidas contra este fidalgo, havido por prepotente. O concelho de Ponte de Lima nas cortes de Lisboa de 1455 apresentou uma queixa pelo facto de os obrigar a pagar portagens e passagens, sempre que os seus vizinhos transitavam com as suas mercadorias por Torre de Moncorvo. Alegavam isenção, no que aliás D. Afonso V dava a sua anuência[24].

Em torno da expedição a Alcácer-Ceguer aumentaram os privilégios em seu benefício. A carta de D. Afonso V, de 4 de Fevereiro de 1458, outorga em benefício de Vasco Fernandes de Sampaio a renda do serviço novo e portagem dos judeus de Torre de Moncorvo, Vila Flor e Mós e outros lugares que detinha de juro e herdade[25].

Transparece das cortes de Lisboa de 1459 a forte tensão existente entre os homens do concelho e este fidalgo. Em conformidade com as declarações dos procuradores concelhios, Fernando Eanes e Fernando Vaz, a vila era percorrida por uma ribeira designada por Sabor e Vilariça. Nas terras por ele banhadas os moradores semeavam anualmente as seguintes espécies: trigo, cevada, milho zaburro, linho alcânave ou cânhamo e linho galego. Segundo o seu depoimento todos os viandantes que transitavam desde a Beira a Trás-os-Montes e utilizavam a barca de passagem, evitavam o caminho público, contra o que estava ordenado e faziam-no através das herdades semeadas, o que ocasionava incalculáveis prejuízos. Na sua óptica a culpa cabia ao fidalgo e ao seu mordomo, os quais cobravam uma avença em detrimento da portagem, o que representava uma fuga ao fisco. Segundo os procuradores deveriam os infractores perder as suas mercadorias e animais de carga, os quais deveriam reverter para o concelho, devendo o fidalgo prevaricador ser coagido ao cumprimento da lei e em caso de resistência deveria a queixa ser apresentada ao corregedor, a quem pertenceria restabelecer a legalidade[26].

Através duma carta de confirmação a favor de seu filho Fernão Vaz de Sampaio, sabe-se que em 28 de Junho de 1474 já era falecido Vasco Fernandes e Sampaio. Em vida fora casado com D. Isabel de Gouveia, filha do cavaleiro da casa real João de Gouveia. A carta régia de 19 de Junho de 1453 confirma este casamento e beneficia-o a partir de 1454 com a tença anual de 20.000 reais brancos a pagar no almoxarifado de Torre de Moncorvo. Talvez por anulação deste matrimónio este fidalgo voltou a casar com D. Mécia de Melo, filha de Vasco Martins de Melo, alcaide-mor de Évora e de Castelo de Vide. D. Afonso V fez doação a esta senhora, em 12 de Fevereiro de 1472, da renda e foros do pão, pensão de tabeliães,

---

[22] *Ibidem*, p. 281.

[23] IDEM, *A batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e Significado Histórico*, Lourenço Marques, 1973, p. 974.

[24] IDEM, "Os Sampaios", p. 283.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*, pp. 283-284.

[27] *Ibidem*, p. 284.

serviço novo e portagem dos judeus da vila do Freixo-de-Espada-á-Cinta, que o marido trazia da coroa[27].

As relações entre a coroa e os de Moncorvo são o exemplo duma tremenda equivocidade. Deverá atribuir-se o equívoco à política sinuosa de D. João I que ao conceder todas as garantias e imunidades aos naturais do Freixo, sucumbe perante o poderio dos Sampaio. Na realidade esta poderosa oligarquia nobiliárquica exerce um domínio tentacular sobre essas terras transmontanas, que retira aos seus naturais a liberdade de escolherem o seu próprio caminho. Estamos perante uma asfixia, comum a toda a raia portuguesa, em que quem governa não é o centralismo da coroa, mas os seus aliados convencionais, os nobres, que em troca asseguram o equilíbrio das forças em confronto. Agrava-se esta situação com a política permissiva de D. Afonso V, cuja debilidade mais faz salientar o poder dos oligarcas que impõem a sua vontade sobre os municípios, cuja defesa frustre é assumida hipotéticamente pelos corregedores. Um contrapoder demasiado frágil frente à arrogância e à violência dos senhores que dominam por inteiro a cena política portuguesa. Um poder municipal debilitado e enfraquecido, distante da realeza, e sujeito a constantes atropelos e desrespeitos. Um combate secular entre forças desiguais, sem que contudo os homens dos concelhos claudicassem perante tantas afrontas, embora tantas vezes fossem obrigados a submeter-se a uma força superior sem poderem contar com uma realeza à altura das circunstâncias.

DE ENGAÑIFAS, TRAPACERÍAS Y OTRAS TRANSGRESIONES. MOLINOS Y MOLINEROS EN LA BAJA EDAD MEDIA HISPÁNICA

MIGUEL ÁNGEL BARBERO
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA - UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, ARGENTINA)

En trabajos anteriores, hemos puesto de relieve el actualizado interés que suscita el estudio y la investigación acerca de ciertas prácticas dolosas de uso común en la sociedad del bajomedioevo. Tales como aquellas en que incurren, como protagonistas activos, los dedicados a la elaboración y expendio de alimentos de consumo indispensable.

Procurar un normal abastecimiento constituyó una constante preocupación para las autoridades competentes. Ello quedó evidenciado en el marcado intervencionismo que revela tanto el minucioso detallismo de las ordenanzas municipales, como la severidad de las sanciones dispuestas para cada caso.

No sólo labradores, mercaderes y artesanos debían asumir las responsabilidades inherentes a un honrado proceder en sus actividades específicas. También, les concernían a los funcionarios del concejo, a cuyo cargo se encontraba el control del peso y calidad de los productos. No siempre las propuestas concejiles alcanzaron el éxito, ni sus propósitos obtuvieron la satisfacción en sus bien intencionados objetivos. Las admoniciones, las quejas y querellas permanentemente reiteradas que aparecen en los libros de acuerdos, actas del concejo y/o en los decretos sinodales y manuales de confesores, testimonian la irregular obediencia dispensada a sus disposiciones.

Apareció así una variopinta tipología humana actuando con diferentes grados de culpabilidad, ya fuese en fraudes de alarmante gravedad, como en bribonadas pasibles de ser calificadas de inocentes picardías. Han desfilado vendimiadores, taberneros, mesoneros, arrieros, pescaderos y funcionarios de venalidad comprobada.

A esta lista de involucrados en distintas formas delictivas, procede agregar la de quienes se encontraban como partícipes en alguna de las múltiples etapas requeridas por la preparación del pan: segadores, espigadoras, arracales y fieles del peso, mención que no agota este tan poco edificante elenco.

El pan era el alimento por excelencia, infaltable en las mesas de mayor abundancia y calidad, en las más austeras del refectorio monacal o en las casi miserables de los pobres. Lograr un acopio suficiente de cereales panificables, entre los que el trigo aparecía con preferencial interés y alcanzar una adecuada distribución de la harina, constituía una comprensible aspiración de toda autoridad concejil. Significaba haber logrado el deseado equilibrio en el aprovisionamiento de la comunidad. Una muestra ostensible del "buen gobierno", tal como lo exigían los teóricos del poder. La escasez y aún más la carencia absoluta del mismo, derivaba en tumultos, bullicios y alborotos de magnitud diversa que, frecuentemente, conducían a la quiebra de la paz social. El molino no había sido invención medieval, pero su difusión debe ser incluida entre las notables mejoras del utillaje agrícola que se diera en el Occidente europeo, durante la llamada "primera expansión" (siglos XI al XIII). Sin embargo, ha sido posible señalar su presencia en épocas anteriores, tal como lo registra documentación fechada en los años 822, 875, 915[1].

[1] M. Francisca REPRESA FERNÁNDEZ, "Molinos hidráulicos: fuentes documentales y testimonios materiales", en AA.VV., *El agua en las ciudades castellanas durante la Edad Media*, Valladolid, SPIC, 1998.

La importancia alcanzada se manifestó en el empuje con que en todo curso de ríos y arroyos se asentaban las bases de incontables molinos y aceñas. A partir de aquel momento, tales realizaciones pasaron a formar parte del horizonte paisajístico tanto rural como urbano. Procede destacar la importancia adquirida por la imperiosa necesidad de disponer de agua en cantidad suficiente para el correcto accionar de los mecanismos molinarios.

El uso de tan imprescindible elemento para el funcionamiento de estos ingenios hidráulicos daba origen a enfrentamientos diversos: usurpaciones, desvíos de corrientes fluviales, instalación de nueva molinería que perjudicaba a aquella otra de anterior emplazamiento.

Estos conflictos derivaban en querellas judiciales o apelaciones ante tribunales de varias instancias, llegando incluso, al uso de la violencia. Los protagonistas solían ser aquellos vecinos que, viendo disminuir el volumen y/o la salubridad del agua para el consumo, se veían obligados a su afanosa búsqueda en zonas alejadas de la ribera. Entre los afectados por la carencia del recurso hídrico, es dable consignar a los artesanos que lo requerían –necesariamente para el ejercicio de sus oficios: curtidores, tintoreros y pescadores. En otras oportunidades, los que aparecían disputando eran los concejos, situados a corta distancia el uno del otro, o corporaciones –laicas o eclesiásticas– de indudable peso político y económico en el ámbito local o regional. El tema en cuestión se refería acerca de a quién correspondía el disfrute de las rentas que reportaban las aceñas. No faltaban las quejas de labradores y hortelanos, urgidos por el hecho de tener que disponer de un regadío apropiado para el éxito de sus trabajos.

Puede apreciarse el intrincado juego de intereses, colectivos o individuales, que se mezclaban a propósito de la instalación y funcionamiento de los molinos. Así se observa cómo durante los años 1471 y 1472, estalló un enojoso litigio que enfrentó en Sevilla a los poderosos linajes de Guzmán, duques de Medinasidonia con los Ponce de León, condes de Arcos y algo más tarde, marqueses de Cádiz. Habiendo sido este último expulsado de su residencia hispalense, se hizo fuerte en la villa de Alcalá de Guadaira.

Una de las consecuencias más destacadas de esta situación fue que los vecinos de Alcalá desviaron el caudal de agua que llegaba a los llamados Caños de Carmona. Los arrendadores se vieron compelidos a presentar demandas, ya que los molineros sevillanos no habían podido moler desde el 7 de agosto de 1471 hasta el 7 de enero de 1472[2].

Una lectura pormenorizada del R. G. del Sello entre los años 1487 a 1498 brinda abundantes casos que testimonian lo anteriormente aseverado[3].

---

[2] A.M.S., Act. Caja 1472, doc 2163, Papeles del Mayordomazgo, caja 56, 11 de mayo de 1472, en Carlos FERNÁNDEZ, *Inestabilidad política y hacienda en el siglo XVI. Las ciudades andaluzas (siglos XIII al XVI)*, Málaga, Universidad de Málaga, s.f.

[3] *Registro General del Sello,* Valladolid, CSIC, 1958, vol. V (enero de 1487: Idem a petición de la villa de Gumiel del Mercado, contra la de Aguilera, que le impide el aprovechamiento de las aguas del río Gomejón para el funcionamiento de sus molinos. Chancillería; 25 de enero de 1488: Al bachiller Diego Díaz para que restituya de doña María Sarmiento unas ruedas de molino, que había comprado en el término de Araiz, de las cuales la había despojado el mariscal D. Pedro de Ayala. Consejo); vol. VI (30 de junio de 1489: Comisión al corregidor de Madrid, sobre una petición presentada por la priora y monjas de Santo Domingo el Real de esa villa, acerca del perjuicio que, en unos molinos que poseen sobre el río Jarama, le ocasiona cierto embalse que hizo Juan Zapata, comendador que fue de los Hornachos. Consejo); vol. VII (26 de junio de 1490: Comisión a los del consejo de la Orden de Calatrava que residen para las cosas de la citada orden en Almagro... y el corregidor de Ciudad Real sobre el perjuicio que el alcalde Mayor de la villa hace a los vecinos de la citada ciudad, prohibiendo moler en los molinos del Guadiana, excepto en uno, propiedad de su suegro. Reyes). Cfr. *Registro General del Sello,* Madrid, Ministerio de Cultura-Dir. Gral de Bellas Artes y Archivos, 1989, vol. XIV (8 de marzo de 1497: Que el corredor de Málaga haga justicia a Pedro de Barrionuevo, alcalde del Burgo y vecino de la ciudad , a quién el bachiller Juan Alonso Serrano, contador mayor de cuentas le señaló un sitio cerca de la villa de Alhaurion para hacer un horno de tejas con su tierra y agua y ahora Diego García de "Chenistrosa" no consiente que tomen el agua de su molino, y aquél no puede fabricar más teja para acabar el lugar que pobló, llamado Miraflores. Consejo).

Cúmplenos ocuparnos ahora de dos figuras que, aunque no siempre coincidentes en sus objetivos, se hallaban estrechamente vinculadas en el quehacer molinario: los propietarios y los molineros. Estos últimos eran el símbolo del molino, los obligados "intermediarios entre los titulares y los usuarios"[4]. Hacia ellos se dirigían habitualmente los recelos, desconfianzas y sospechas de deshonestidad, tanto por parte de los dueños, como de los vecinos que concurrían, más o menos voluntariamente, a solicitar sus indispensables servicios.

Un sustancioso refrán afirma que: "Cien sastres, cien molineros y cien tejedores, hacen juntos trescientos ladrones"[5]. Aunque admitamos que el mismo forma parte de la llamada "crítica contra los estados", que los hermana en la culpabilidad con otros oficios, el hecho no los libera de la generalizada condena por parte de su clientela.

Eran muchas las oportunidades y muchos los momentos que aparecían como aptos para dar curso libre a sus aviesas intenciones por aumentar las ganancias a las que legítimamente tenían derecho. El obligado traslado del cereal desde la era o el granero hasta el peso; de allí al molino donde se transformaba en harina y, desde éste hasta la casa del dueño del trigo, estimulaba ciertas transgresiones que pueden identificarse en los párrafos siguientes. En amañado contubernio con los añacales, o con los encargados del peso, el engaño apareció registrado en ordenanzas que trataban de impedir –tal vez con escasos resultados– la comisión del delito.

Una de las disposiciones condenaba el casi obsesivo intento por eludir el control llevado a cabo en el lugar del pesaje. Hacia 1498 en Alba de Tormes se indicaba:

> *...que qualquier molinero o acarreador que llevase trigo al molino o aceña si lo pesar, o después de fecho harina, no lo tornare a pesar al mismo peso donde antes lo pesó, que cayga e incurra por la primer vez aver perdido la bestia en que lo llevó... por la segunda vez cayga en la misma pena e mas le sean dados cincuenta açotes públicamente*[6]...

En otras engañifas aparecen entreveradas las voluntades de molineros y acarreadores; durante el transporte por "calles y lugares públicos", podía suceder que se hiciese un alto en alguna casa, donde "aliviaban" culpablemente parte de la carga que conducían y se obligaba que todas las bestias llevasen cencerros so pena de doscientos maravedíes por cada una que circulase sin el mismo.

Si los atentados que se perpetraban para disminuir la cantidad del cereal contenido en los costales parecen haber sido casi habituales, no era menor el número de descuidos intencionales que perjudicaban la calidad.

El mojarse cualquiera de ambos productos —trigo o harina— devenía en serias dificultades para la molienda, haciendo más difícil la separación entre el trigo y el salvado, mientras que, en el caso de la harina, suponía su pérdida total. Es por ello que, en días de lluvia, las vasijas se "...debían cobijar con buenas cubiertas" y los costales se apoyarían en lugar "enxuto" (seco) para evitar el agua que ya estuviese en el suelo[7].

---

[4] María MARTINEZ MARTINEZ, "Desarrollo historiográfico de la molinería hidráulica en la España Medieval: perspectivas y resultados", en *I mulini nell´Europa Medievale*, Bolonia , CLUJ, 2002, pp. 103-141.

[5] José CALLES VALES, *Refranes, proverbios y sentencias*, Buenos Aires, El Ateneo, 2000, p. 167.

[6] José María MONSALVO ANTÓN, *Documentación histórica del Archivo Municipal de Alba de Tormes*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1988.

[7] Marina MARTÍN OJEDA, *Ordenanzas del Concejo de Ecija, 1465-1600*, Sevilla, Ayuntamiento de Ecija-Diputación Provincial de Sevilla, 1990.

Si la acusación tenía atenuantes en cierto grado de incuria, no sucedía lo mismo cuando se imponían prohibiciones que hacían referencia a que "...molineros y acarreadores no sean osados de mojar los costales, a fin de que pesen más, ni les echen a vuelta de la harina, farija ni arena, ni otra cosa alguna para que venga al peso, salvo solamente harina, so la dicha pena de açotes e destierro[8]...".

En esta enumeración de faltas graves en algunos casos, más atemperadas en otros, no podía faltar la figura del cohecho. Sucedió en alguna ocasión que, ciertos molineros ya por su arriscado carácter o simplemente por empecinado capricho, se negaban a retirar los costales de la casa o de la era de los pobladores so pena de no llevar a cabo la molienda. Las ordenanzas de Ecija exigían que "...ellos sean obligados a yr y se lo llevar sin dilación ni escusa alguna que pongan, pues a ello son obligados ques su oficio[9]".

No era de extrañar entonces que, ante la posibilidad de ver peligrar la obtención de la harina, muchos moradores se resignaran a ofrecer sobornos que ablandasen la intransigente tozudez del acarreador. Este recibía así:

> *...dineros, pollos y gallinas, lomos de puerco e pedaços de tocino y otras cosas... de lo quel se sigue mucho daño y perjuizio de la república desta cibdad y vezinos della... y que por remediar lo susodicho y cesen los dichos cohechos, hordenamos y mandamos que de aquí adelante ningun molinero ni acarreador, no sean osados demandar cosa alguna por llevar ni traer los dichos costales ni recibillo, aunque por voluntad se lo quieran dar por si ni por otra persona alguna, so pena de 600 mrs. y de veinte días de Cárcel*[10]...

Podía acaecer también que algún pesador, cubriese la falta de cierto molinero exitoso en su propósito de evadir el pesaje. Aquél recibiría por su silencio el pago de un real. El castigo consistió en que el venal funcionario no pesare más, debiendo cumplir con prisión y pagar el doble del real mal habido. ¿Y el molinero? "...porque era hombre simple... aya pena de cárcel en que estovo cinco dias[11]...".

Para prevenir alguna maniobra "non sancta", se fijaba en tres días el tiempo en el cual los costales podían permanecer en el establecimiento. No obstante, en realidad, este plazo podía extenderse.

Buena parte del proceso molinar se llevaba a cabo en un espacio especialmente montado y conocido como "sala del molino", en la que figuraban con carácter preferencial las muelas o piedras de moler. Éstas, para que la harina obtenida luego de la molturación fuese de la mejor calidad, debían estar bien picadas.

En el capítulo cuarto de las Ordenanzas de Baeza se indicaba: "...que los molineros sean obligados a moler bien perfectamente la harina, so pena de pagar la harina que dañaren y 600 mrs... e tengan las piedras bien picadas como devan, y que molidas doce fanegas sean obligados a picarlas nuevamente que tengan sus rederos... y que cerquen las dichas piedras[12]...".

---

[8] *Ibidem*, p. 364.

[9] *Ibidem*, p. 183.

[10] *Ibidem*.

[11] Actas del Ayuntamiento de Burgos, cit. en María del Carmen CARLÉ, "Para guarda no para castigo", en *Jornadas de Historia de Europa: saber, pensar, hacer*, Mar del Plata, 2001 (CD ROM).

[12] C. ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA y J. RODRÍGUEZ MOLINA, "Reglamentación de la vida en una ciudad de la Edad Media. Las ordenanzas de Baeza", *Cuadernos Estudios Medievales*, VIII-IX (1980-81).

En Carmona, la cifra podía variar, ya que se estipulaba "...que los molineros de los molinos que ay en el término de esta villa... sean obligados de picar las piedras de quatro en quatro días so pena de 200 mrs. de multa, sino se diera cumplimiento a lo prescripto[13]...".

En casos extremos se exigía sin más, que fuesen cambiadas. En 1497, los Reyes Católicos dictaron la provisión siguiente:

> *...que el concejo, justicia, regidores, escuderos, oficiales e omnes buenos de la cibdad de Guadix, nos enviaron fazer relación por su petición... diciendo que las piedras de los molinos son muy malas, e que dañan la harina e que los dueños de los molinos no han querido ni quyeren echar otras piedras aunque les ha sido requerido e sy ansy pasase que los vezinos desa cibdad receviryan en ello grand agravio e dapno[14]...*

El documento finalizaba concediendo un plazo de dos meses para llevar a cabo el cambio o, de lo contrario, se hiciera el trabajo pagando el doble de las costas, las que deberían quedar a cargo de los dueños de los molinos.

Debe señalarse que, en este último caso, eran los propietarios y no los arrendatarios los que debían responder para que el conjunto de los instrumentos utilizados estuviese en buenas condiciones.

Cabe preguntarse acerca de la razón de tan minucioso indagar en la correcta utilización de la maquinaria. Y más aún, en las posibles inconductas de los encargados del funcionamiento de la misma.

Se hace necesaria una aproximación al conocimiento de las operaciones que se realizaban en aceñas y molinos. Por esta razón, en los párrafos siguientes nos remitiremos a la descripción brindada por el profesor Córdoba de la Llave en su obra sobre "La industria medieval de Córdoba".

El trigo, conducido desde el peso hasta el molino debía, aunque no necesariamente, estar ahechado, libre de impurezas como arena o paja. De lo contrario, la tarea se realizaba en el mismo lugar. La forma correcta de obrar consistía en que a razón de cada costal, correspondiese una cibera. Sin embargo, sucedía que, para evitar el trabajo de levantarse una y otra vez, los molineros vertían de a tres o cuatro ciberas juntas, repartiendo luego toda la harina. De allí resultaban serios perjuicios para los remitentes de un cereal bueno y limpio, que recibían una mixtura de peor calidad.

El material depositado en la tolva, se dejaba caer por el ojo de la corredera, usando la canaleja, conducto de madera a través del cual pasaba el grano desde la tolva al orificio de la llamada piedra blanca.

Ya en el interior de las muelas, el trigo era roto o tronzado mediante el accionar de las líneas de picadura con dibujos de estrías o acanaladuras. Este era el momento más delicado de la molienda. El mecanismo funcionaba bien si existía un adecuado ensamblaje entre ambas piedras; de lo contrario, la mala rotación podía provocar pérdidas de grano a través de las junturas.

El uso reiterado producía un natural desgaste, obligando a una nueva picadura de las piedras que se consideraban melladas y, por consiguiente, aventaban la harina. La solución del problema consistía en colocar una tira de esparto trenzado llamada pleita, que ciñera

---

[13] Manuel GONZALEZ JIMÉNEZ, *Ordenanzas del Concejo de Carmona*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1972.

[14] AA.VV., *La ciudad de Guadix en los siglos XV y XVI (1490-1515). Documentos*, Granada, Universidad de Granada-Ayuntamiento de Guadix, 1992.

todo alrededor, pudiendo también ser reemplazada por aros de hierro que impidiesen posibles accidentes.

Podía suceder también que astillas de madera se incrustasen en las hendiduras, dificultando su normal acción.

La nueva picadura estaba a cargo de obreros que se ocupaban de reparar las asperezas de la cara interior de las muelas, permitiendo reanudar la interrumpida tarea.

Otras trapacerías tenían lugar en el marco del molino.

En la temática dedicada a la dieta alimentaria de las poblaciones del medioevo se advierte la importancia que se atribuye al consumo del cerdo y sus derivados. Esto no sólo por lo concerniente al buen aprovechamiento de su carne, sino también por la facilidad de su crianza. El mantenimiento de estos animales era fácilmente lograble; a veces a costa de triquiñuelas, como pesebres horadados que dejasen caer el pienso, o puñados del cereal intencionalmente derramados en el suelo.

En un trabajo anterior[15], hemos comprobado cómo posaderos malagueños o fieles del peso en Alba de Tormes, alimentaban animales propios como mulas, jumentos, cerdos y aves de corral, a costa del trigo y la cebada sustraídos a los huéspedes o a los dueños de los sacos del cereal. También los molineros participaban de estas censurables artimañas. En 1496, el corregidor y regidores de la villa de Madrid, se hacían eco de

> *...que ay muchos querellosos diziendo que los molineros de los molinos tienen puercos, y de ello recrece muchos daños a los vezinos... que envían a moler, así que los sostienen y crían con el pan que se lleva a los dichos molinos a moler commo en que los dichos puercos rompen los costales para comer el trigo dello, por ende para evitar lo susodicho que se pregone que dentro de seis días después del pregón e ser por mandamiento notificado a los dichos molineros, no los tengan en el dicho molino ni suyo ni ajeno, so pena que los ayan perdido*[16].

Pero, sin lugar a dudas, era el cobro de las "maquilas" el que generaba mayores dificultades. Estas eran la parte de trigo que el cliente debía abonar en retribución por la molienda. En este caso, la responsabilidad era doble: dar satisfacción a los dueños por las obligaciones contraídas a causa del arrendamiento y ante los clientes para lograr su conformidad con la calidad del trabajo realizado y el respeto por los precios acordados.

Una parte de la maquila era entregada al molinero por su labor pero, en otros casos, siendo simples obreros a sueldo, cobraban su salario en trigo o en dinero. Debe advertirse que, en años de escasez de cereal, lo normal era el pago en metálico.

Pero no todo resultaba tan sencillo. En el ánimo de las autoridades y de los clientes seguía perdurando un sentimiento de desconfianza hacia dueños y arrendatarios, al parecer no tan infundado.

En las Ordenanzas de Ecija se ordenaba

> *...que todos los molineros de las aceñas desta ciudad tenga cada uno en su aceña una tabla e arancel, donde esté públicamente establecido de lo que son obligados a hazer y guardar, en cuanto al moler del trigo y llevar y medir y maquilar, so pena que si no lo tuvieren, pague en pena cada uno seiscientos maravedís*[17]*...*

---

15 Miguel A. BARBERO, "Blanca la harina, negras las conciencias. I.-Acarreadores y fieles del peso en la Baja Edad Media hispánica", *Fundación*, 5 (2002).

16 *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño, 1464-1600. T. III: 1493-1497*, Madrid, 1979, pp. 236-237.

17 *Ordenanzas de Ecija*, p. 185.

Los propietarios exigían garantías adecuadas que asegurasen el cobro puntual de sus rentas. Así puede leerse

> *...que los molineros no sean osados de tomar a renta ninguna de las dichas aceñas, sin que primeramente vengan ante la ciudad y den fianças buenas, abonadas por sus personas y acarreadores so pena quel que lo contrario fiziere y no diere las dichas fianças, y ovieren pasado treinta días después de hecho el dicho arrendamiento y no oviere dado las dichas fianças, que por el mismo caso caiga e incurra en pena de mill maravedís*[18].

Estas inconductas ¿reportaban ganancias tan abultadas que justificasen riesgos, penalidades tan gravosas como las que han sido expuestas, castigos físicos y la pérdida de respeto y fama entre sus vecinos? Si damos crédito a las quejas formuladas por un jurado sevillano, parecería ser que los beneficios eran algo más que interesantes y permitían acumular una apreciable fortuna. "Otrosy, señores, ya sabedes quan público dapno se dice de los grandes robos que fasen los arrendadores de vuestros molinos de los Caños (de Carmona), que onmbres fallando de dos o tres años a esta parte que, de sólo tener arrendado un molino, tyenen fasienda de cien mill mrs., e más[19]...".

Debemos convenir en que, a pesar de ser las críticas tal vez algo exageradas, debieron constituir consenso generalizado entre gran parte de la comunidad. Pero, ¿y la sanción no sólo social, sino también ética por parte de quienes tenían a su cargo el cuidado de la moral de la época? Ambos protagonistas, molineros y propietarios podían incurrir, y de hecho lo hacían, en faltas leves o graves que atentaban contra las enseñanzas y prescripciones de la Iglesia.

Deseosos de recuperar el estado de gracia, que les permitiese cumplir al menos con la exigida comunión anual, debían confesar sus culpas y obtener –si eran merecedores de ella– la imprescindible absolución. Circulaban manuales de confesores que instruían al sacerdote acerca del modo más adecuado en que debían formulase las preguntas al penitente. En una sociedad jerárquica, con elementos claramente diferenciados y tan amplia variedad de oficios, estos interrogatorios debían tener en cuenta tanto las formas de vida cómo las funciones propias de cada estado.

El apartado 135 del *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez (1314-1316) llevaba por título "De los molineros como pecan en algunas cosas. Aquí de las maquilas que llevan sin mesura". En él puede leerse

> *...A estos (los molineros) e a los señores de las aceñas conviene... que amoneste el confesor que lleven maquilas con mesura, de aquellos que van a sus molinos... otrosi, esto es de vedar en todas maneras, que desque pusieron con alguno a tanto vos moliere, no le debe después moler más caro, e si más caro le moliere, peca, porque quebranta la verdad que puso, e porque robó lo ajeno, e de quanto mas llevare en esta manera, todo lo debe tornar*[20]...

No sólo los sobreprecios de las maquilas preocupaban a los confesores. En coinciden-

---

[18] *Ibidem.*

[19] A. M. S. Acta Capitular 1454-VII-30, en Antonio COLLANTES DE TERAN, *Sevilla en la Baja Edad Media. La ciudad y sus hombres*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1984, p. 395.

[20] Martín PEREZ, *Libro de las Confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española.* (ed. de A. García García, B. Alonso Rodríguez y F. Castelar Rodríguez), Madrid, B.A.C., 2002.

cia con lo previsto por las autoridades laicas, insistían en preguntar acerca de las malas artes "que suelen fazer por llevar algo[21]".

Interrogaban si "furtó al dueño", pero también si lo habían hecho con los clientes exigiendo además que, en aquellos casos en que por "moler más apriesa o por su pereza o por qualquier su culpa hubiesen causado daños", debía repararlos devolviendo los montos a los perjudicados, o a sus herederos, y de no hallarlos que fuesen repartidos entre los pobres[22].

A pesar de las faltas de tan variada índole que hemos encontrado en el molino y sus gentes, creemos necesario mencionar algunas circunstancias que mitigaban su culpabilidad; no siempre la vida en el molino transcurría en un amable discurrir del tiempo. De las tareas encomendadas al molinero, la molienda era la que requería un cierto grado de especialización. Las restantes, de ejecución más sencilla, ocupaban sí, una buena parte de su jornada de trabajo. Consistían en el control y reparación de presas y pesqueras, la limpieza de los cauces y una estrecha vigilancia para que se respetasen los turnos.

Diéronse casos en que, algún contratiempo surgido por olvido o por negligente descuido, acarrearon serios dolores de cabeza al ajetreado trabajador. Hacia 1428, en Paredes de Nava, Pedro Fernández fue acusado por el propietario del molino que arrendaba por no haber limpiado el limo del cuérnago y de los canales por cuya causa la maquinaria se enarenó "e quebró e rompió por tal manera que los dichos molinos no reciben agua ni muelen..."[23]. El perjudicado dueño, demandaba que los molinos "pudieran recuperar su capacidad productiva"[24].

Tampoco se libraban de ser víctimas de robos que –aunque de menor cuantía– turbaban, indudablemente, la paz del molino. Los autores eran personas de escasos recursos que –tal vez presionados por una coyuntura desfavorable– incurrían en delitos menores. Pedro Gavilán, habiéndose apoderado de trigo de un molino en Gaxon, fue azotado. Pero su situación económica era tan precaria que ni siquiera pudo hacer frente a los costos del proceso[25].

Un vecino de Arroba, localidad cercana a Ciudad Real, confesó tras haber sido sometido a tormento, haber robado un celemín y medio en dos molinos. La justificación de su falta se basó en que, faltándole trigo para terminar la siembre de una enmanga de su propiedad, se vio obligado a tomarlo... de donde lo había. La fortuna no pareció acompañarle. Fue capturado, sometido a tormento –que se mandó interrumpir porque estaba flaco– condenado a recibir cien azotes, desorejado y desterrado de Arroba.

Las penas impuestas sorprenden por la severidad aplicada en relación a la importancia del delito, contrastando con la ligereza con que se juzgaban casos de mayor gravedad.

La razón de tan riguroso accionar de la justicia encontraba su explicación en que, su objetivo era no sólo castigar la infracción ya perpetrada, sino hacer que sirviera de escarmiento a otros vecinos en iguales o parecidas circunstancias y así "...teman de cometer semejante delito"[26].

---

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem.*

[23] A.M.P.N., carp. 2°, nro 54, en Juan Carlos MARTÍN CEA, *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media. El ejemplo de Paredes de* Nava, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991.

[24] *Ibidem.*

[25] A.H.N., Cuentas 1506-1507, 30 de septiembre de 1507, en Juan Miguel MENDOZA GARRIDO, *Delincuencia y represión en la Castilla bajomedieval (Los territorios castellano-manchegos)*, Granada, Grupo Edit. Univ., 1999.

[26] A.H.N., Legajo 80, nro 3 (1506, junio 3), en MENDOZA GARRIDO, *op. cit.*

A la sombra de conflictos generados entre instituciones de peso y arraigo probado o protagonizados por facciones magnaticias, se produjeron hechos particularmente violentos. En el curso de la lucha y con la intención de damnificar de alguna manera al rival, no vacilaban en arrasar bienes y haciendas del sector antagónico. En estas contiendas resultaban especialmente perjudicadas aquellas construcciones que, como los molinos, estaban vinculadas con la producción de elementos destinados a la alimentación.

Una antigua cuan enojosa disputa enfrentaba al concejo de Burgos con el cercano monasterio de Las Huelgas. Los vecinos de la "Cabeza de Castilla", reacios a aceptar ciertos privilegios que beneficiaban al poderoso cenobio, llevaban a cabo usurpaciones y atropellos contra vasallos y propiedades monasteriles. En 1329, Alfonso XI se hacía eco de la situación, quejándose porque "...algunos desfasen las sus cassas... y levaron y lieban la piedra y la madera de las dichas sus cassas, contra su voluntad y quebrantan las piedras de los molinos...[27]".

Un siglo más tarde, durante el tumultuoso reinado de Enrique IV de Castilla, los partidarios del maestre de Calatrava cercaron a la ciudad de Jaén, bastión de su enemigo, el condestable Lucas de Iranzo. La crónica de este último señalaba que "...el dicho maestre asentó sobre la ciudad de Jahen, y le quebró los molinos y robó sus ganados y fizo otros daños y talas de panes"[28]. La mengua de harina ocasionó padecimientos a la población jienense, debiéndose recurrir a distintos arbitrios que permitiesen superar la difícil situación. Entre ellos, es posible mencionar el uso de los molinos de mano que, aunque relegados, seguían figurando entre los ajuares de algunos labradores. Mirados con desconfianza por dueños y arrendatarios de molinos hidráulicos, venían a dar solución, aunque fuese precaria, al problema planteado.

El molino y sus adyacencias se convirtieron en uno de los ámbitos de sociabilidad más frecuentados en la vida medieval. Su influencia como lugar de encuentro trasponía el espacio dedicado a la molturación y se extendía a las aldeas de los alrededores. "Aguardando turnos y tratando de hacer algo más amena la espera, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, hacían del lugar mentidero donde no faltaban lenguajes inescrupulosos deslizando conjeturas aventuradas, murmuraciones insidiosas y «dimes y diretes» haciendo que la privacidad y la honra de hombres y doncellas quedasen insanablemente maltrechas"[29].

A este mundo, poblado por gentes de procederes tan variados como ha sido posible comprobar que representaban intereses ya contrapuestos, ya coincidentes, quisiéramos sumar la figura de quienes en apariencia eran ajenas a estos menesteres y actitudes: las mujeres.

A la par de los hombres aparecen como dueñas de "veces", compradoras o vendedoras, como donantes o beneficiarias. En su condición de viudas eran titulares del oficio que habitualmente habían heredado de sus cónyuges. Esta última situación no siempre significaba que se dedicasen personalmente a él, sino que lo explotaban a través de personal contratado[30].

---

27 Emiliano GONZALEZ DIEZ, *Colección Diplomática del Concejo de Burgos (884-1364)*, Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 1984, p. 134.

28 Juan de MATA CARRIAZO, *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*, Madrid, Espasa Calpe, 1940.

29 Miguel A. BARBERO, "Vino, solaz y picardías. La vida tabernaria en la Baja Edad Media hispánica", *Fundación*, 4 (2002).

30 Carmen ORCÁSTEGUI GROS, "Actividades laborales de la mujer medieval aragonesa en el medio urbano", en AA.VV., *El trabajo de las mujeres en la Edad Media*, Madrid, Al-Mudayna, 1988.

La iconografía y la literatura dan testimonio de su presencia. En miniatura de René d'Anjou, aparece una mujer algo agobiada por el peso de un saco cargado sobre su espalda, apresándose a cruzar el endeble puente que la conduce hasta un molino de rueda vertical.

Aunque fuera del espacio peninsular, sólo haremos mención del episodio presentado por Chaucer: un molinero castigado en su deshonestidad por la picardía de dos estudiantes que, en connivencia con la mujer e hija del arrendador, lo hacen víctima de sus propias bribonadas.

No siempre la presencia femenina aparece en el molino a través del ejercicio de tareas laborales, sino simplemente por ser su "habitat". Atraídas por aquel gentío ocioso, proclive a sucumbir a tentaciones de todo tipo, no podían faltar "las mujeres mundarias", prostitutas que merecieron la condena de San Bernardo, hecha patente en las exhortaciones dirigidas a sus monjes para lograr la desaparición de aquellos focos de vicio[31].

En el ya mencionado *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, se establecía que el confesor debía requerir del molinero su parecer acerca "...de los fornicios que se encubren en tales lugares, además del bever de la embriaguez e de caçorrias [palabras malsonantes] e de las mentiras e juras que fazen muchos dellos males y espesamente"[32].

Sin embargo, creemos importante destacar que las fuentes jurídicas de la época señalaban en el libro II del *Fuero Real,* ley VIII cuáles eran los pleitos en que tenía validez el testimonio de la mujer: "Toda mujer vezina o fija de vezino puede testimoniar en cosas que fueran dichas en el molino, el horno, o en el baño, en el río o en la fuente... o sobre filamentos".

Finalmente, tras esta pormenorizada exposición, nos limitaremos –como en otras ocasiones– a señalar la necesidad de evitar las generalizaciones, que faltas y sanciones no marcan el conjunto, sino sólo a una parcialidad transgresora, que suele darse en todos los tiempos.

31 Jacques LE GOFF, *La civilización del Occidente Medieval,* Barcelona, Juventud, 1969.
32 PEREZ, *op. cit.*

LAS CEREMONIAS DE CORONACIÓN DE LOS PAPAS. EL EJEMPLO DEL PONTÍFICE AVIÑONÉS CLEMENTE VI (1342)

PRIM BERTRÁN ROIGÉ
(UNIVERSITAT DE BARCELONA, ESPAÑA)

Introducción[1]

He elegido como colaboración al merecido homenaje a la Profª y amiga Nilda Guiglielmi, y en reconocimiento a su fecunda obra de investigación histórica sobre la Edad Media, unas consideraciones sobre la ceremonia y los fastos de coronación del papa Clemente VI en la ciudad de Aviñón, en 1342, a partir de las "Expense pro festo coronationis Clementis pape VI", registradas en el volumen de "Introitus et Exitus", 195, del fondo Camerale[2] del Archivio Segreto Vaticano, y parcialmente editadas por K. H. Schäfer[3]. Por otra parte, he escogido este Papa por un motivo que comparto con la Profª Guglielmi: su profundo afecto y admiración por la civilización italiana, especialmente la medieval; y porque fue este Papa precisamente el que vivió y recondujo la experiencia político-religiosa encabezada por el tribuno romano Cola di Rienzo (1347), y por haber sido el pontífice que apoyó y acogió en su corte con todos los honores al más grande de los poetas del "Trecento", Francesco Petrarca, del cual celebramos este año el séptimo centenario de su nacimiento. Petrarca, además, asistió a la gran ceremonia de coronación del nuevo pontífice y al banquete posterior; fue por tanto, testigo de la inauguración de un pontificado que acabaría criticando con dureza.

Clemente VI, en el mundo Pierre Roger de Maumont, antiguo monje benedictino, y más tarde arzobispo de Sens, de Rouen y gran canciller del reino de Francia, fue elegido Sumo Pontífice tras la muerte de Benedicto XII (25 de abril de 1342), prácticamente por unanimidad y tras un cónclave extremadamente rápido: el 7 de mayo[4]. No entraré en la obra política y religiosa de este Papa, que reinó durante una década, y remató su relativamente breve pontificado con la convocatoria de un año santo, el correspondiente a 1350, y segundo después del que proclamara su antecesor Bonifacio VIII en 1300. Pero quiero enfatizar esta convocatoria inesperada de un nuevo año santo cuando inicialmente estaban previstos sólo para cada cambio de siglo, todo un síntoma de la personalidad del nuevo Papa, amante de los

---

[1] Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación BHA2001-3559, subvencionado por el Ministerio de Educación y Cultura de España y dirigido por el prof. Antonio Riera Melis.

[2] Sobre la importancia de estos fondos archivísticos, *vide* Fausto PIOLA CASELLI, "L'evoluzione della contabilità camerale nel periodo avignonese", en *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la Papauté d'Avignon. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS (Avignon, 23-24 janvier 1988)*, Roma, École Française de Rome, 1990, pp. 411-437.

[3] K. H. SCHÄFER, *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer, unter Benedikt XII, Klemens VI und Innocenz VI*, Padeborn, F. Schöningh, 1914.

[4] J. E. WRIGLEY, "The Conclave and the Electors of 1342", *Archivum Historiae Pontificiae*, 20 (1982), 51-81.

[5] BALUZE, *Vitae paparum avenionensium. I.-Quinta vita*, París, 1914, p. 298.

fastos y de las ceremonias; consideraba que "predecesores nostri nesciverunt esse papa", según Pierre de Herenthals[5] y aplicó la máxima imperial según la cual "nadie tenía que retirarse insatisfecho de la presencia de su rey"[6]. La asunción de estos principios le llevó a tomar decisiones como la referida convocatoria de un nuevo año santo, la rápida finalización del esplendoroso palacio pontificio de Aviñón, la reconstrucción de la abadía de la Chaise-Dieu, o la compra de la ciudad de Aviñón y su territorio a la reina Juana de Nápoles (1348) —el mismo año en que la Peste Negra se mostraba con toda su crudeza en la Europa mediterránea— , sin olvidar la protección a numerosos hombres de letras y artistas, que convirtieron la ciudad de Aviñón en el precedente de lo que serían más tarde las grandes cortes de los príncipes humanistas italianos, hasta el extremo que fue su corte la que contó con el mayor número de personas[7]. Todo ello, unido a numerosos préstamos a favor de los reyes de Francia y de los grandes señores del Midi, así como las guerras en territorio italiano –como la revuelta de los boloñeses o las incursiones militares de Barnabó Visconti de Milán– arruinaron completamente las finanzas papales, y comprometieron el futuro no sólo de su inmediato sucesor, Inocencio VI, sino también al de Urbano V y Gregorio XI.

La elección pontificia

Ya he señalado la rapidez y la unanimidad de la elección del papa Clemente VI, un hecho, por otra parte, que puede considerarse "normal" en la mayoría de las elecciones posteriores al segundo papa aviñonés, Juan XXII[8]. De todas formas la elección en cónclave, la presentación pública del elegido ante el pueblo y la notificación a las monarquías católicas, no presuponía la asunción de la plenitud de los poderes papales, que sólo podía asumir después de la coronación. Ello explica que Clemente VI no emitiera bulas ni otro tipo de documentación en el ínterin. De ahí la enorme importancia de la ceremonia, que implica la auténtica inauguración de pontificado, importancia que, en el caso de la peculiar personalidad de Clemente VI, se reviste de una fastuosidad propia de la concepción del poder del otrora cardenal Pierre Roger de Maumont. En general, los Papas aviñoneses mostraron un marcado interés por reducir tanto el período de sede vacante, como el de sede "coronante", a excepción del primero de los denominados Papas de Aviñón, Clemente V, elegido el 5 de junio de 1305 y que no fue coronado hasta el 14 de noviembre. Juan XXII, elegido el 7 de agosto de 1316, se hizo coronar el 5 de septiembre; Benedicto XII, elegido el 20 de diciembre de 1334, fue coronado el 8 de enero del año siguiente; nuestro Clemente VI, elegido el 7 de mayo de 1342, fue coronado el 19 del mismo mes; su sucesor Inocencio VI, fue elegido el 18 de diciembre de 1352 y coronado el día 30; Urbano V, elegido el 28 de septiembre de 1362, se hizo coronar el 6 de noviembre y, finalmente, Gregorio XI, elegido el 30 de diciembre de 1370, recibió la tiara pontificia el 5 de enero. Curiosamente, los períodos que separan elección y coronación, en general, son más largos que los períodos de sede vacante.

---

[5] BALUZE, *Vitae paparum avenionensium. I.-Quinta vita*, París, 1914, p. 298.

[6] G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, París, Letouzey & Ané, 1964, p. 91.

[7] Bernard GUILLEMAIN, *I papi di Avignone. Arte, cultura, organizzazione, carità: la Chiesa al passaggio dal medioevo al mondo moderno*, Milán, San Paolo, 2003, pp. 31 y 98.

[8] Bernard GUILLEMAIN, *La cour pontificale d'Avignon. 1309-1376. Étude d'une société*, París, De Boccard, 1966, pp. 108-109.

La coronación del Papa

Son proverbiales las referencias a los cuantiosos gastos de los Papas aviñoneses. Francesco Petrarca nos ha descrito algunos pasajes con todo lujo de detalles, a veces escabrosos, posiblemente exagerados y sin duda contradictorios[9]. De Clemente VI conocemos los detalles de algunas fiestas civiles y religiosas, así como las solemnísimas ceremonias funerarias que los cardenales y la corte le dispensaron[10]. En cambio, queda la incógnita sobre las importantes celebraciones de la coronación pontificia, precisamente las de inauguración de pontificado.

Ya hemos dicho que Clemente VI se hizo coronar el día 19 de mayo de 1342, simbólicamente el día de la festividad de Pentecostés, y día también de la celebración de la fiesta de Celestino V, Pietro di Morrone, el Papa que puede considerarse la antítesis de sus predecesores de Aviñón. La ceremonia se llevó a cabo en la gran iglesia conventual de los dominicos, a cuya construcción, ampliación y embellecimiento, los Papas predecesores habían colaborado de forma harto generosa[11]. Considerado el más hermoso de todos los edificios monumentales de las diversas órdenes religiosas instaladas en Aviñón, fue escogido como sede de los cónclaves de 1334 y el de 1342; Clemente V vivió temporalmente entre sus muros, y Juan XXII ubicó una parte de los servicios de corte en los claustros de los Predicadores, por la majestuosidad y amplitud de sus dependencias. Situado junto al curso del Sorgue y al lado de una de las grandes puertas de la muralla bajomedieval, el convento de los dominicos fue también el escenario de la coronación del nuevo papa, y previamente también escenario de su reciente, rápida y unánime elección al solio pontificio.

La asistencia de los innumerables invitados, miembros de la nobleza, de la curia o del alto clero, venía acompañada de la participación del pueblo, que aclamaba al nuevo Papa a lo largo de las solemnes procesiones previas a la ceremonia litúrgica o a su salida al balcón. La presencia y la aclamación del pueblo llano en los fastos era agradecida y estimulada con la ritual ceremonia de lanzar al aire, sobre las multitudes aclamantes, cantidades de dinero[12], e incluso soltando aves que serían cazadas y consumidas por quienes consiguieran hacerse con ellas. Como en tantas ocasiones, tanto en cortes eclesiásticas como civiles, la participación externa, la presencia de la plebe y las aclamaciones populares comportaban también su compensación, garantía a la vez de la magnificencia y popularidad de la ceremonia.

Los gastos de la coronación

Los libros de contabilidad ("Introitus et Exitus") de la Cámara Apostólica sólo han dejado constancia —fría y esquemática como es propio de este tipo de fuentes documentales— de los gastos que comportó la ceremonia de coronación y de los numerosos servidores a quienes se tuvo que recurrir para dar el merecido lustre a la fiesta. En primer lugar las

---

[9] Véase, como ejemplo, el fragmento del *De rebus memorabilibus*, l. II, c. I de Petrarca: "Clemens VI, egregius nunc Romulei gregis pastor, tam potentis et invictae memoriae traditur ut quidquid vel semel legerit oblivisci, etiam si cupiat, non possit...."

[10] MOLLAT, *op. cit.*, pp. 507-508.

[11] Prim BERTRÁN ROIGÉ, "L'Almoina pontifícia d'Avinyó. Els seus inicis (1316-1324) en temps de Joan XXII", *Acta Mediaevalia*, 25 (2003-2004), p. 313.

[12] "1342, iunii, 19. Dedit Guillelmo de Petrilia, clerico camere pape, pro iactando et proiciendo gentibus per carrerias in processione pape, 180 ll. mon. curr." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 190).

cuentas destacan los dispendios relacionados con el marco físico: el convento de los domini-
cos. Para adaptar el edificio a las necesidades de los fastos ceremoniales fueron necesarias
algunas obras urgentes, llevadas a cabo en los pocos días que mediaron entre la elección y la
coronación. Estas obras tuvieron que prever desde: a) la ampliación de espacios para dar
cabida a los invitados y a los servicios de tan solemne día, hasta el punto que hubo que
destrozar parte de habitáculos colindantes que posteriormente fueron restaurados[13]; b) la
ornamentación de muros y salones o la construcción de arquitecturas efímeras para la cere-
monia[14]; c) cobertura de espacios al aire libre para acoger el gran número de comensales o
los materiales del servicio[15] y d) la construcción de gallineros y jaulas donde retener tempo-
ralmente a los animales destinados al sacrificio y consumición o dependencias y despensas
provisionales para conservar las carnes destinadas al banquete[16].

Los gastos del banquete ofrecido por el nuevo Papa

Otro de los aspectos reiterativos en los gastos lo constituye el banquete del mismo día de la coronación, o los de los días sucesivos en que continuaron como invitados de la mesa papal grandes dignatarios de la Cristiandad, además del colegio cardenalicio[17].

La preparación de la gran comida requirió el trabajo de 24 "magistris coquis", cada uno de los cuales recibió 3 florines de sueldo[18]. Estos altos servidores fueron cedidos por sus señores, los grandes príncipes y especialmente los cardenales. Es de suponer que todos los cocineros estarían a las órdenes del "coquus mayor" —más tarde reconvertido en un alto funcionario de la casa pontificia, por el propio Clemente VI, con el nombre de "magister coquine"[19]– que dirigiría hasta el detalle todo el proceso de elaboración y presentación de los platos.

Junto a los cocineros, figuran una numerosa cantidad de servidores especializados, cuyos servicios son retribuidos de forma diferente, que van desde los 20 florines "pro satisfa-ciendo 10 coquis cum suis solhardis pro labore in convivio ipso per papam..."; la mitad, o sea, 10 florines, fueron pagados "pro salario 14 macellariorum pro dividendis carnibus", a los 40

---

[13] "1343, III.17. Petro de Dacia penitentiario pro reparatione domus sue, quam inhabitat cepta et ambitum domus Predicatorum, que fuerat pro maiori parte diruta pro coronatione pape, 50 flor." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 191).

[14] "1342 Iuni 19 dedit Petro Maurelli, Egidio de Ultessio et Ganaldo comitis Cardarii,... deputatis ad emendum pannos pro ornandis sedilibus ubi papa cum cardinalibus in prandio in dicto die coronationis sedebat: pro 4 pannis rubíes et 4 croceis positis in pariete, ubi dicti domini sedebant, 170 flor.; 2 aliis pannis pictis pro bancalibus, 24 flor□."; "Iuni 19 dedit Bertrando Arnaudi et Petro de Moreto... ad providendum de lignaminibus, lapidibus, calce, arena et clavis etc. tam pro cadafalco, ubi papa coronatus fuit, quam pro tinello, ubi comedit papa et cardinales, quam etiam pro omnibus aliis operibus... factis in domo Predicatorum..." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, pp. 189-190).

[15] "1342 iuni, 19 dedit ... ad emendum telas et ligna pro faciendis tentoriis... 17 peciis pannorum laneorum de Lacunaco pro cortinando ac coopertura loci, ubi comederunt papa et cardinales, 204 flor." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 190).

[16] "1342, Iuni, 19, dd. pro trabibus et diversis lignis pro porticis, meianis, cavilheriis faciendis pro carnibus tenendis et custodiendis, 32 ll. 16 s. 6 d.", "Pro emptione lignorum et perticarum pro faciendis cavalibus pro volatilibus, ad comedendum et iacendum et clavis pro fenestris bairandis etc..." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 187).

[17] Es el caso del príncipe Juan de Francia, futuro Juan II el Bueno: "Mai, 31, pro satisfacendo... in convivio facto per papam Iohanni de Francia, 20 flor." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 184).

[18] A.S.V., Camerale, Int. et Ex., 195, f. 35 r. (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 184).

[19] GUILLEMAIN, *La cour pontificale...*, pp. 392-393.

óbolos "pro satisfaciendo 20 garciferis, qui laborarunt in dicto convivio portando aquam et volvendo astilia", la misma cantidad pagada "pro loguerio 80 garciferorum, qui steterunt in dicto festo portando aquam et volvendo astilia"[20].

Desconozco la preparación de los platos servidos, e incluso su número; los libros de contabilidad registran sólo las compras y pagos de la materia prima que posteriormente deberían elaborar los cocineros a las órdenes del "magister coquine". Analicemos pues estos componentes del banquete, a sabiendas que los grandes banquetes, como los ofrecidos con motivo recepciones a altos personajes, celebraciones de cualquier tipo, en las más diversas cortes reales, principescas o pontificias, no conllevaban generalmente un cambio cualitativo en cuanto a la dieta a seguir, sino que las diferencias se marcaban por las cantidades y no por la calidad[21].

El pan

En justa correspondencia con la condición de primer alimento básico, los gastos derivados del consumo de pan figuran en primer lugar en el apartado de las "Expense facte pro festo coronationis per officiales ad hoc specialiter deputatos", y tal como era la costumbre ya arraigada en Aviñón, el suministro de pan al palacio apostólico corría a cargo del administrador de la Pignota o Limosnería[22]. Su administrador, bajo Juan XXII y Clemente VI, Geraldo Latremoliera, fue el encargado "ad providendum de pane et sale ac tela pro faciendis vestibus: pro 194 saumate 6 ½ emine Avinion, in pane cotto, qualibet saumata de 500 panibus albis, 389 flor. 8 s."[23]. Así pues se habrían pagado y servido 97.000 "panes albis", o sea, los de mayor calidad, y denominados de esta forma por la excelencia de su harina, exclusivamente de trigo. Nótese que la compra fue de cereal, que posteriormente se transformaría en pan en las propias dependencias específicas de la Pignota. Tradicionalmente la corte pontificia aviñonense adquiría sus cereales en parte dentro del entorno más próximo pero mayoritariamente las adquisiciones solían hacerse en Valence, Lyon, Chalons-sur-Saône o Dijon, entre otros centros, y en función de las irregularidades de las cosechas[24]. No hay ninguna referencia a cualquier otro tipo de pan de inferior calidad que, en cambio, sí se servía a los pobres atendidos en la Limosnería pontificia, a los criados y al servicio de palacio, en general.

La extraordinaria cantidad de pan elaborado y servido requirió también dispendios complementarios para su conservación y traslado[25].

---

[20] SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 184.

[21] El refinamiento diario de los menús era lo suficientemente importante hasta el punto que la única forma de destacar era aumentando las raciones de los comensales. Antoni RIERA MELIS, "Estructura social y sistemas alimentarios en la Cataluña bajomedieval", *Acta Mediaevalia*, 14-15 (1993-1994), p. 198.

[22] GUILLEMAIN, *La cour pontificale...*, p. 394.

[23] SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 185.

[24] Louis STOUFF, *La table provençale. Boire et manger en Provence à la fin du Moyen Age*, edit. A. Barthélemy, Avignon, 1996, pp. 22 y 29.

[25] "Pro 20 cordis tele, de quibus fecerunt supervestes ad portandum panem pro 100 hominibus, 9 ll."; "pro dictis vestibus pingendis ad arma pape, 2 flor., 12 s. 6 d."; "pro 9 duodenis cofinorum pro pane portando, 12 storiis, sale etc., 6 flor., 5 ll., 17 s., 2 d." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 186).

El vino

Una de las características que más destacan en las cuentas de los gastos de coronación es el número de pagos efectuados por vinos de diversas procedencias, y en cantidades considerables. Sin duda se trata de un hecho que debemos entender como normal, resultante de lo que tan acertadamente ha sido calificado como un "status symbol"[26]. Pero resulta por lo menos curioso, y quizás fruto de la urgencia —cambio de pontificado y una celebración no prevista— que para esta ocasión se tuviese que recurrir a un abastecimiento cercano, de fácil acceso y de transporte rápido, en lugar de la tradicional opción de los vinos de Burdeos. El entorno de la ciudad y territorio de Aviñón, tras la instalación de los Papas, conoció una notable proliferación de los viñedos, que daban vinos de alta calidad como los de Châteauneuf, y otros más vulgares destinados al consumo de la población urbana[27]. Las necesidades de la celebración obligaron a recurrir a las producciones del entorno inmediato o requerir los oficios de los más reconocidos negociantes —como los que suministraban al cardenal de España[28]– para disponer de la suficiente cantidad de vino que, en total, ascendió a 829 *saumatae*, o 91.190 litros (a razón de 110 l./saumata), cuyo consumo sería previsible a lo largo de los diversos días de celebraciones. Los puntos de procedencia de los vinos fueron los clásicos de Lunel, Saint-Gilles, Saint-Esprit, Nimes o Beaucaire. Sobre su calidad o su color no hay referencia alguna, excepto la compra "a Pontio de Carminhano tabernario 37 botas plenas vino qualibet".

Pero junto a los vinos se compraron también variadas y cuantiosas cantidades de aparejos para guardarlo y servirlo, como los "375 broquis emptis a Guillelmo de Sumidrio", los "5.500 pitalphis de terra", "5000 vitris ad bibendum", "12 cornutis", "52 canellis" o "15 canastellis". El administrador pagó también otros gastos derivados "pro vino empto ad saumatas portando ad Predicatores, botis et barralibus lavandis, candelis et oleo ac vino ponendo in doliis, aqua extrahenda et expensis hominum, qui custodiebant vinum per 6 dies ante coronationem, 17 ll. 13 s. 5 d."; "pro loguerio 14 hominum, qui custodierunt dictum vinum per circa 8 dies, 12 flor."[29].

A pesar de que no existen referencias a la presencia y consumo de agua, sin duda se sirvió en la mesa papal, al igual que se utilizaba en la elaboración de platos o en lavado de utensilios y vajilla. No parece que en la residencia papal de Aviñón y, concretamente en el convento de dominicos, hubiesen problemas de potabilidad dado que el agua se obtenía de los pozos y de fuentes particulares cuyo control era prácticamente cotidiano.

Las carnes

Es ingente la cantidad de animales adquiridos —no sabemos si vivos o en canal—, y dan idea del numeroso grupo de invitados y de la complejidad de los platos servidos,

---

[26] Antonio Ivan PINI, "Il vino del ricco e il vino del povero", en G. ARCHETTI (ed.), *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzione vitivinicole dal Medioevo al Novecento (Atti del Convengo, Monticelli-Brusati-Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001)*, Brescia, 2003, p. 588.

[27] STOUFF, *op. cit.*, p. 47.

[28] "ad providendum de vinis pro festo coronationis: pro 32 botis plenis vino et 2 sestariis, qualibet bota de 4 ½ saumate, empties a buticulariis domini cardinalis de Ispania, 177 flor. 7 s." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 186).

[29] SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 186.

hecho nada extraño en el mundo aviñonés y, sobre todo bajo Clemente VI[30]. Pueden distinguirse las carnes de animales bovinos, ovinos y caprinos, de las de ave y del pescado.

En el primer grupo aparecen los gastos "pro 118 bobus pinguibus, 1477 flor. 7 s.; 1023 mutonibus emptis a diversis personis, 1023 ll.; 101 vitulis, 378 ¾ flor.; 914 capretis, 365 ll. 12 s.; 60 porcis, 120 flor.". Entre las aves se pagaron "pro 1500 caponibus 71 flor. 498 ll. 12s."; "pro 999 gallinis, 174 ll. 16s. 6d."; otras "pro 2044 gallinis emptis a diversis personis et diversis pretiis, 390 ll. 10s. 9d.; 7428 pullis a diversis personis et pretiis, 621 ll. 9s. 5d.; 1195 anceribus, 418 ll. 5s.; 251 anceribus a diversis personis et pretiis, 81 ll. 8 s. 9d."[31]. Nótese cómo la relación nos ofrece una amplia gama de carnes y de volátiles, que destaca más que por la cuantía —explicable por la duración de los festejos, hasta una semana— por su variedad y la importancia del carnero entre las carnes, o la de las gallinas, los ánsares y las pollas de agua, entre los volátiles. Téngase presente que en las grandes mesas los volátiles, tanto domésticos como salvajes, fueron muy apreciados en comparación con el resto de animales[32]. Sorprende en cambio la ausencia del conejo o la liebre, las perdices y los faisanes, presentes con relativa reiteración en otras celebraciones pontificias[33].

Pescado

El pescado, en general tuvo menor estima que la carne, pero era aceptado como sustituto de la carne en los días penitenciales, o como complemento en los grandes banquetes, como el que nos ocupa. Precisamente en nuestro caso se observa su presencia entre las compras pagadas, pero prácticamente como algo testimonial: "pro... 15 sturionibus, qui taxati et stimati fuerunt 218 flor.; 300 luciis taxatis pro centenario 70 flor"[34]. Esturión y merluza constituyen las únicas referencias, y en cantidades reducidas, al consumo de pescado en el gran banquete de la ceremonia de coronación pontificia.

Las especias y los postres

Aparecen con un destacado protagonismo la compra de especias y condimentos: "ad providendum de salsamentis", entre los que se cuentan, el "agrestum" o agraz, la "salsa

---

[30] He aquí, a modo de ilustración, la crónica de una fiesta ofrecida a Clemente VI y a su corte por el cardenal Annibale da Ceccano (1343), en su magnífica villa situada en los alrededores de la ciudad de Aviñón: "Il pranzo comprendeva nove servizi, che si componevano ognuno di tre piatti, ossia un totale di ventisette pietanze... Dopo in quinto servizio, fu portata una fontana sormontata da una torre e da una colonna da cui sgorgavano cinque specie di vino. Le pietre di questa fontana erano guarnite di pavoni, di fagiani, de pernici, di gru e di diversi altri volatili. L'intervallo fra il settimo e l'ottavo servizio fu occupato da un torneo che ebbe luogo nella sala medesima del festino. Un concerto terminò il festino propriamente detto. Alla fine del pranzo furono portati due alberi, l'uno che sembrava d'argento, guarnito ni mele, pere, fichi, pesche e di uva; l'altro verde como l'alloro, guarnito di fruti multicolori... Il capocuoco, accompagnato da trenta sguatteri eseguì le danze dopo il pranzo. Quando il Papa si fu ritirato nei suoi appartamenti si portò il vino con le spezie. La giornata terminò con canti, tornei, danze e soprattutto con una farsa che fece divertire molto il papa e i cardinali..." (STOUFF, *op. cit.*, pp. 182-183).

[31] SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 187.

[32] Fernando SERRANO LARRÁYOZ, *La Mesa del Rey. Cocina y régimen alimentario en la corte de Carlos III el Noble de Navarra (1411-1425)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004, p. 246.

[33] Por ejemplo, la del papa Gregorio XI, *vide* nuestro trabajo "La alimentación pontificia. El ejemplo de la mesa del papa aviñonés Gregorio XI (1375-1376)", *Homenaje Prof. L. V. Díaz Martín*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002, vol. 2, p. 623.

[34] SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 187.

carmelina", la salsa verde, "13 barrali de sinapi" o mostaza agria y "sinapis dulci pro mensa pape", además de sal abundantísima. No aparecen las verduras y hortalizas, habituales en la mesa papal. El consumo de hortalizas en general era parco, y su presencia estaba relacionada como entrante y guarnición de platos de carne y pescado. En cambio sí constan el jengibre, clavo, canela, pimienta y el azúcar blanco[35], además de unos enigmáticos "grani paradisi", "cani diatricon" y unas "manus Christi"[36]. Una de las características de estas especies es el componente ácido que aportan a los alimentos que acompañan, gracias al vinagre, agraz, verjus o zumos de cítricos, capaces de crear contrastes agradables al paladar de los comensales, más que la improbable función de amagar posibles deficiencias en la conservación de la carne que, con toda seguridad, había sido sacrificada recientemente[37]. Además, los cocineros pontificios no sólo utilizaban gran cantidad de especies exóticas, sino que completaban la preparación de los platos con hierbas aromáticas de origen local.

Tampoco falta la preocupación "ad providendum in festo coronationis de caseis, ovis[38], pro tartris, pomis et piris"[39]. En el caso de los quesos es interesante remarcar la variedad de los servidos, desde los 13 quintales 75 ll. de "caseorum pingium emptis a diversis personis et diversis pretiis", hasta 46.586 "camis sive caseis recentibus pro tartris faciendis", aunque mayor singularidad presenta el queso de leche de vaca, de Taleggio (Bérgamo), cuya elaboración se daba en toda la Lombardía y su exquisitez lo convertía en un queso escogido en las grandes y más refinadas mesas. Queso, nueces y huevos (en número de 38.980) se utilizaron para la elaboración de 50.000 tartas[40]. A la vez que se compraron 36.100 manzanas y 400 peras a diversas personas y a diversos precios. Ninguna referencia a cómo pudieron ser servidas estas frutas, o si sirvieron de materia prima para la elaboración de pasteles y dulces; tan sólo podemos señalar la reducida presencia a lo que es fruta estacional o fruta factible de ser adquirida en el entorno inmediato de la ciudad.

Conclusión

La gran fiesta de coronación del papa Clemente VI, que tuvo lugar el mismo día de la celebración litúrgica y se alargó prácticamente durante toda la semana siguiente, constituye la plasmación de lo que sería el concepto de poder del nuevo pontífice, no sólo clemente, para hacer honor a su nombre, también amante del decoro y los fastos como manifestación de autoridad, en parte de forma similar a como se manifestaba este poder en las monarquías europeas de los últimos tiempos del Medioevo.

---

[35] Sobre la producción y consumo de azúcar en el Occidente medieval, vid. A. RIERA MELIS, "Las plantas que llegaron de Levante. Acerca del legado alimentario islámico en la Cataluña medieval", *Anuario de Estudios Medievales*, 30/2 (2000), 797-805.

[36] SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 189.

[37] Opinión que recoge también, para la mesa de los reyes de Navarra y Francia, SERRANO LARRÁYOZ, *op. cit.*, pp. 247 y 307 y Antonio RIERA MELIS, " 'Transmarina vel orientalis especies mogno labore quaesita, multo precio empta". Especias y sociedad en el Mediterráneo noroccidental en el siglo XII", *Anuario de Estudios Medievales*, 30/2 (2000), 1015-1088, para los estamentos privilegiados catalanes del siglo XII.

[38] Los huevos estaban valorados por su alto prestigio dietético y destacan por sus múltiples y diversas aplicaciones culinarias.

[39] SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 188.

[40] "Pro expensis et salario hominum missorum ad diversa loca pro caseis, ovis et pomis perquirendis et portandis et salario etc. aliorum hominum qui lavoraverunt per 8 dies et ultra de nocte et de die pro dictis rebus custodiendis et portu usque ad domum Predicatorum 55 ll.2s. 3d." (SCHÄFER, *op. cit.*, III, p. 188).

El banquete, que constituye la parte básica de nuestras consideraciones, tan sólo ha podido ser analizado por sus componentes: los alimentos adquiridos. Nada se refiere respecto a las tareas propiamente del arte culinaria, a la presentación de los platos, al complejo servicio que sin duda alguna debía comportar una celebración de esta índole. De todas formas queda constancia del enorme peso que en un convite de tal importancia tuvo la carne, frente a la presencia testimonial del pescado, reducido a dos tipos.

También es digno de destacar la importancia cuantitativa, seguramente más que cualitativa, de los vinos servidos. Quizás por las necesidades apremiantes de tiempo y de abastecimiento, tuvieron que aceptarse caldos de menor calidad y de producciones locales del entorno de Aviñón, facilitados por comerciantes del país. El otro alimento básico, el pan, destaca también por haberse servido únicamente el pan de trigo, blanco y de mejor calidad. Signos, al fin y al cabo, de una mesa que exige abundancia, solemnidad y variedad, como corresponde a lo que puede considerarse una manifestación del poder.

TERRA DI CONFINE, PONTE DI CIVILTÀ. UNA RIFLESSIONE SULLA SPAGNA MEDIEVALE

FRANCO CARDINI
(UNIVERSITÀ DI FIRENZE, ITALIA)

Quello di Carlo, quinto imperatore romano e primo re di Spagna di questo nome, era nel pieno XVI secolo il più grande impero che si sia mai visto al mondo. Si stendeva dal Pacifico e dalle Ande sino al Danubio e alla Moldava, dalla foce della Schelda alla Sicilia. Ma il suo cuore stava fra il Tago e la Guadiana. Carlo V, su consiglio di Bartolomé de las Casas, seppe promulgare leggi che garantivano la vita e i diritti degli *indios*. Furono leggi disattese: ma c'erano. Oggi, rileggendole e paragonandole a quel che n'è stato del mondo in seguito alla sconfitta dell'impero spagnolo e alla vittoria dei modelli colonialistici moderni[1], si è tentati di reinterpretare –in questo 2005, anno cervantino e chisciottesco– la storia moderna come un grandioso duello tra don Chisciotte e il dottor Faust, tra lo spirito della cavalleria cristiana e il prometeico *homo faber* che produce ricchezza e schiavitù; tra lo Spirito dell'Essere e quello del Fare e dell'Avere.

La Spagna. La nostra speranza, il nostro destino manifesto.

La Spagna. Ci pensiamo spesso, noi italiani, noi argentini e noi italoargentini. Ci pensiamo come pensiamo all'Italia, che per buona parte, e per più o meno tre secoli, è stata in qualche modo, direttamente o indirettamente, "ispanizzata". Che cosa farà la Spagna?, ci siamo chiesti con ansia tra 2001 e 2004, al tempo della crisi successiva alla tragedia dell'11 settembre, quando ci chiedevamo tutti se essa avrebbe scelto l'alleanza con l'Europa o quella con gli Stati Uniti nordamericani. Perché tutto quel che accade in Spagna ci affascina e ci riempie di sospetto. In fondo, la *leyenda negra* è un passato-che-non-passa. E' allora forse opportuna una nuova, breve riflessione sul ruolo giocato dalla penisola iberica tra Europa e Mediterraneo prima del fatale 1492, quando molte cose avrebbero potuto andar diversamente. E' ormai largamente accettato il principio già autorevolmente difeso –e, allora, in controtendenza- da David S. Landes, ché cioè non solo *si possa*, ma addirittura *si debba* scrivere la storia al condizionale, con tutti i relativi "se", in quanto ciò consente di far emergere e di evidenziare adeguatamente la pluralità di scelte possibili nel passato e la variabilità dei processi di soluzione attraverso i quali, e di continuo, la realtà si modifica. Difatti, le cose avrebbero potuto andar diversamente. I Re Cattolici avrebbero potuto non farcela mai a conquistare l'ultima piazzaforte mora; e gli universitari di Salamanca avrebbero ben potuto persuaderli che non era il caso d'investire, per la strampalata impresa suggerita loro da un marinaio visionario, nemmeno il modesto capitale necessario per armar tre piccole navi; e la grande monarchia aragonese-sarda-siciliana-italomeridionale avrebbe potuto sopravvivere

[1] Cfr. D. S. LANDES, *La ricchezza e la povertà delle nazioni*, tr. it., Milano, 2000; *Le livre noir du colonialisme*, dir. M. Ferro, Parigi, 2003.

a lungo, egemonizzando il Mediterraneo orientale. V'erano infinite potenziali, nella Spagna tra XI e XV secolo.

España, Sefarad, al-Andalus. Attorno a queste tre parole, identificanti tre realtà geostoriche e geoculturali distinte ma sotto molti aspetti e in larga misura coincidenti fra loro, si è andata creando almeno dal XIX secolo una sorta di mitologia parastorica sulla base della quale sono state idealizzate, sulla spinta della cultura e della moda orientalistiche, sia la cultura della Spagna arabo-berbera sia le condizioni di pace, di convivenza e di reciproca integrazione culturale tra musulmani, ebrei e cristiani che là si sarebbero verificate in vari periodi e che in qualche modo anche nei regni iberici cristiani sarebbero state presenti, almeno sin alla seconda metà del Trecento. Una versione ideologica di questa sorta di sogno romantico, alimentato da una letteratura e da un'arte non solo iberiche (e si pensi alle novelle di Washington Irving o alla musica di Rimsky-Korsakov), ha proposto la tesi, in buona parte arbitraria e non suffragata comunque da vere e proprie prove obiettive, d'un imbarbarimento e d'una desertificazione della penisola man mano ch'essa passava dall'egemonia musulmana a quella cristiana in seguito al movimento di *Reconquista*.

In reazione al romanticismo che gli spagnoli definiscono "maurófilo" e alla tesi della "regressione" della Spagna cristiana rispetto ai livelli civili e culturali della musulmana al-Andalus nonché al probabile e in qualche caso esplicito anticlericalismo se non anticattolicesimo di tale tesi, si è andata creando fra Otto e Novecento nella penisola iberica e anche fuori di essa una diffusa tendenza, non meno viziata da strumentali condizionamenti religioso-politici e non meno antistorica e afilologica, a vedere nell'invasione "musulmana" e "africana" dell'VIII secolo e nelle sue conseguenze la radice dell'ignoranza, dell'impoverimento, dello spopolamento e della desertificazione di ampie aree della penisola[2]. Tra le "guerre carliste" dell'Ottocento e la guerra civile del 1936-39, con la conseguente imposizione alla Spagna d'un regime autoritario dai tratti paraideologici di tipo cattolico-tradizionalista e nazionalista, si sono andati delineando anche due diversi tipi di "patriottismo spagnolo": uno laicista, tendente a sottolineare la crescita in età medievale d'una *hispanidad* dalla base multireligiosa e interculturale, che si riconosceva in se stessa e nella diversità delle sue tre culture dominanti e che guardava con una certa ostilità sia agli interventi del tetro e pietistico Islam maghrebino in non sempre davvero desiderato appoggio alla più libera e serena società musulmana iberica, sia a quelli degli irruenti e avidi *francos* che varcavano i Pirenei in cerca d'avventura e di guadagno e pretendendo altresì di trar giovamento anche spirituale dalla loro prodezze guerriere; e un altro cattolico-nazionalista, anch'esso tutto sommato sospettoso nei confronti dell'Europa vista come estranea e portatrice di cultura "giacobina" ma sicuro in cambio che la guerra contro *los moros* fosse un elemento di base e di fondo delle connotazione identitaria iberica e tendente a far coincidere l'*hispanidad* con la *cristiandad*. Questi due atteggiamenti mentali di fondo, opposti fra loro ed entrambi alimentati da pregiudizi antistorici, non solo sussistono ancora, ma si sono andati forse rafforzando e approfondendo negli ultimi decenni, a contatto con le polemiche nate a proposito della tesi

[2] Il ridimensionamento degli aspetti della presenza arabo-berbera in Spagna e della civiltà di al-Andalus, ch'è stato una funzione obiettivamente critica della reazione a troppo estesi e non sempre giustificati né innocenti entusiasmi, non deve far dimenticare tuttavia il grande apporto sia culturale sia scientifico e tecnologico che al-Andalus offrì al mondo mediterraneo del suo tempo, e che del resto fa appunto parte del processo storico caratteristico di quel mondo: cfr. J. VERNET, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Parigi, 1985; T. F. GLICK, *irrigation and hydraulic technology. Medieval Spain and its legacy*, Aldershot, 1996.

huntingtoniana dello "scontro di civiltà" e della pericolosità eversiva rappresentata dalle componenti islamistiche[3] all'interno delle società e delle culture musulmane.

I pregiudizi e le "leggende" ("nere" o "dorate", poco importa), a ptoposito della Spagna, sono cominciati presto. Prendiamo il fatale 732, che forse in realtà fu il 733.

Quello di Poitiers è comunque un mito che, auspice una suggestiva pagina di Edward Gibbon, ha percorso e contribuito in certo senso a razionalizzare l'intera storia dell'Europa come storia della contrapposizione rispetto all'Islam: senza Poitiers e l'eroismo di Carlo Martello –è stato detto– il nome di Allah sarebbe stato annunziato dai *muezzin* dall'alto delle torri di Oxford, in quella celebre università si sarebbe studiato il Corano e le vicende di tutto il mondo sarebbero state diverse.

Inutile ridimensionare comunque il peso e il ruolo della battaglia di Poitiers: per quanto sia nel giusto chi invita alla prudenza nelle minimalizzazioni e nelle "demitizzazioni"[4], va pur detto che ormai nessuno crede più a una sua importanza risolutiva. Il "mito" di quello scontro sopravvive oggi soprattutto come luogo comune massmediale (e, d'altro canto, non v'é nulla di più arduo a sradicarsi d'un luogo comune massmediale). Sappiamo bene che è stata la propaganda franca e pontificia ad esaltare la vittoria conseguita sulla strada fra Tours e Poitiers, qualche chilometro a nord-est della confluenza della Vienne con la Creuse, per confermare la gloria della nazione "primogenita della Chiesa di Roma". Al tempo stesso, c'era forse l'intenzione di eclissare la fama del *basileus* Leone III Isaurico, che nel 718 aveva obbligato i musulmani ad abbandonare l'assedio posto l'anno precedente a Costantinopoli e che avrebbe validamente contrastato il loro potere sui mari mantenendo il controllo di Mar Nero, Egeo e Mediterraneo centrale fino a umiliarli nel 739, ad Akroinos in Asia Minore, al punto da dissuaderli per molto tempo dal compiere ulteriori tentativi di penetrare nella penisola anatolica[5]. Ma Leone III era un iconoclasta: in quanto tale, i fedeli della Chiesa latina non potevano certo onorarlo; più tardi, come bizantino, gli si sarebbe rimproverata l'appartenenza a quella civiltà che un tenace pregiudizio occidentale ha indotto lungo tempo a descrivere come vile, decadente, degenerata. Dal canto suo, in un celebre saggio del 1887, Heinrich Brunner avrebbe addirittura fatto iniziare da Poitiers il cammino dell'Europa cavalleresca e feudale: una tesi che solo molti anni dopo sarebbe stata smentita da un fondamentale studio di Claudio Sánchez-Albornoz[6].

---

[3] Definiamo qui "islamismo", seguendo una proposta avanzata dagli studiosi francesi e ormai largamente accolta, la galassia di forme di strumentalizzazione ideologico-politica della religione musulmana: quel che in altri termini in Italia molti amano ancora definire, con termine preso a prestito dal protestantesimo statunitense, "fondamentalismo". Ciò sottintende ormai, per noi italiani, la necessità di abbandonare il termine "islamista" spesso usato per indicare lo studioso della religione e delle culture islamiche, cioè lo specialista in "islamologia" (una funzione per indicar la quale si dovrà ricorrere alla più corretta parola "islamologo"); e di rinunziare all'omonimia tra le parole "Islam" e "islamismo" (la seconda coniata sul modello di termini come "cristianesimo"). Del resto, com'è noto, i suffissi *–ismo* e *–ista* indicano nella lingua italiana rispettivamente posizioni ideologico-politiche e aderenti ad esse: opportuno sarebbe quindi l'evitarli quando ci si riferisce a posizioni religiose, salvo appunto i casi d'una loro strumentalizzazione ideologica. Difatti, in analogia con il crescere dell' "islamismo", è stato segnalato in certe aree cattoliche l'affermarsi di posizioni simmetriche di tipo apologetico-politico, che sono state definite "cristianiste". Sarà pertanto opportuno, anche in questo caso, distinguere con cura tra "cristianesimo" e "cristianismo", tra "cristiani" e "cristianisti".

[4]. Si vedano le giudiziose osservazioni contenute nell'importante saggio di P. GUICHARD, "L'Islam e l'Europa", in AA.VV., *Storia d'Europa. III-Il Medioevo*, p. 295.

[5]. Cfr. J.HALDON, *State, army and society in Byzantium*, Aldershot, 1995.

[6]. Cfr. per questo F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, 1981, pp. 269-72.

Quel che il mito di Poitiers ha contribuito a dissimulare a noi moderni è piuttosto, se non proprio il silenzio, le scarse e poco precise voci delle fonti europee coeve rispetto all'Islam. E' noto d'altronde che il periodo tra la seconda metà del VII secolo e la prima dell'VIII, cioè il secolo della grande esplosione delle conquiste musulmane, corrisponde a un momento di forte depressione del mondo euro-occidentale: silenzio o notizie inadeguate sono pertanto dovuti anzitutto a disinformazione e a ignoranza. Tuttavia, vero è anche che nel clima di quegli anni riusciva forse difficile, e tutto sommato inutile, distinguere i musulmani da altri invasori o incursori: né avrebbe avuto senso attribuir loro importanza e significato particolari. E' stato scritto che quella dell'impero romano d'Occidente, nella seconda metà del V secolo, fu una "caduta senza rumore"; probabilmente per l'Europa almeno dell'VIII anche l'avanzata islamica fu, del pari, senza rumore. O meglio, il suo rumore si confondeva con altri. Al confronto, ad esempio, di Poitiers parlano di più le fonti musulmane, che conoscono l'episodio come "Balàt al-Shuadà'", la "Via dei Martiri", e gli attribuiscono una sia pur mediocre importanza[7].

A proposito della battaglia di Poitiers alcuni moderni dilettanti, sulla scorta del settecentesco Edward Gibbon, continuano a vaneggiare di 10.000 caduti arabi. In realtà, la celebrata battaglia fu una scaramuccia, il mito della quale fu ingigantito nel XVIII secolo per dare una base tradizionale "continuista" al mito della crociata antimusulmana che ormai si era tradotto da secoli nella *Weltanschauung* delle guerre europee contro i turchi. Nel 732-733 (controversa data dell'episodio guerresco) nemmeno le più grandi città occidentali contavano ancora 10.000 persone (una cifra immensa, se si calcola che nessuna città occidentale nell'VIII secolo arrivava a una pari cifra in termini di abitanti, e che attorno all'Anno Mille, quando l'incremento demografico cominciò a farsi vorticoso, l'Europa poteva ospitare al massimo una quarantina di milioni di abitanti). La battaglia di Poitiers servì tanto poco a "fermare l'avanzata araba" –contrariamente a quanto i *mass media* sono tornati con leggerezza ad affermare–, che nei decenni successivi i musulmani s'impadronirono di buona parte della Linguadoca.

Ma c'è di più. A rigore, gli arabo-berberi non hanno nemmeno mai "invaso" la penisola iberica. I musulmani che passarono le Colonne d'Ercole nel 711 erano a quel che pare poche migliaia: s'incontrarono tuttavia con una situazione sociale complessa, un regime formalmente governato dall'impero di Bisanzio ma in realtà in piena crisi, aristocrazie d'origine gota e sveva in lotta tra di loro, la compàgine socioculturale minata dal contrasto tra cristiani fedeli al credo niceno-efesino-calcedoniani e cristiani di fede ariana. In queste condizioni e con queste premesse, l'Islam fu accolto– come in molte altre àree del Mediterraneo –alla stregua di un liberatore, e le conversioni, nella stragrande maggioranza dei casi spontanee, dilagarono. Certo, erano comprensioni favorite dalla voglia, antica quanto il mondo, di saltare sul carro del vincitore: ma è un fatto accertato ch'esse non furono frutto di costrizione o d'intimidazione.

E' noto che la cultura islamica di al-Andalus (come gli arabi chiamavano la Spagna, dai vandali che vi si erano insediati nel V secolo e che hanno lasciato il nome all'Andalusia) fu una delle più fiorenti dell'Islam, specie nel X secolo, ai tempi del califfato di Córdoba. La successiva crisi dell'unità statale e la frammentazione della penisola iberica musulmana in vari emirati, spesso in guerra tra loro, coincise con la ripresa demografica e socioeconomica dell'Europa occidentale e con la straordinaria forza propulsiva della Chiesa riorganizzata

---

7. Cfr. B. LEWIS, *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, tr. it., n.ed., Milano, 1992, p. 5.

dai riformatori dell'XI secolo. Il movimento di *Reconquista*, già avviato nel corso del X secolo dai regni del Settentrione iberico, rimasti cristiani, si rafforzò nel corso dei secoli XI-XIII grazie alla fondazione delle due monarchie castigliana e aragonese e al collegamento con il movimento crociato: grazie al quale anche nella penisola iberica si fondarono caratteristici Ordini religioso-militari[8].

La necessità di disincantare i pregiudizi che stanno di nuovo dilagando nel mondo occidentale anche a causa d'un loro spregiudicato uso da parte di alcuni *mass media*[9], conferisce un valore anche civico alla volontà di ripercorrere fasi, aspetti e momenti del rapporto tra Spagna cristiana, Sefarad ebraica e al-Andalus musulmana in un'età forse decisiva, quel pieno XII secolo che nella penisola iberica reca il nome, l'impronta e il sigillo di uno dei più illustri e per molti aspetti commoventi testimoni del suo tempo, un filosofo, un teologo e un medico per il quale lo studio e il pensiero erano prima di tutto un servizio reso a Dio e al genere umano. Mosè Maimonide.

Il grande pensatore ebreo Moshé ben Maimon, uno dei tre padri della cultura filosofica europea moderna –insieme con il musulmano Ibn Rushd, "Averroè", e con il cristiano Pietro Abelardo–, nacque a Córdoba nel 1138 e morì al Cairo nel 1204. Egli visse quindi alcuni dei decenni dell'incontro più intenso e profondo fra le tre religioni scaturite dal messaggio monoteistico di Abramo. Un incontro ch'ebbe come teatro privilegiato il bacino mediterraneo e in particolare proprio le tre regioni nelle quali egli spese la sua esistenza: la penisola iberica, la Sefarad degli ebrei, l'al-Andalus degli arabi; la Terrasanta dei cristiani, l'Eretz Israel degli ebrei; infine l'Egitto, la terra che il sultano Yussuf ibn Ayyub Salah ed-Din, il "Saladino" degli euro-occidentali, aveva riconsegnato all'Islam sunnita dopo la lunga egemonia sciita imposta dai califfi fatimidi e dove, insieme con una florida comunità cristiana copta, era fortemente radicata la tradizione ebraica keraita. Costretto dall'intolleranza almohade a lasciare la sua terra andalusa, a lungo sospettato d'essersi piegato all'abiura dell'ebraismo, coinvolto nelle polemiche tra le differenti comunità ebraiche residenti in quell'Egitto nel quale era arrivato ventisettenne nel 1165, ancora al tempo del califfato fatimide sciita, e dove aveva assistito alla conquista sunnita condotta nel 1171 da Salah ed-Din, il "Saladino", fu appunto alla corte sultaniale degli ayyubidi eredi del grande principe curdo ch'egli trovò asilo e conforto[10].

Nella penisola iberica, il XII secolo rappresentò con la prima metà del successivo il tempo decisivo della *Reconquista*[11] che si era avviata all'inizio degli Anni Trenta del secolo precedente, con la cacciata del califfo Hisham III da Córdoba nel 1031, la decisione dei notabili cordobani di non riconoscere più altri califfi e l'inizio dei "regni di *taifas*"[12].

---

[8] Cfr. J.-E. RUIZ-DOMÈNEC, "Gli Ordini militari spagnoli", in AA.VV., *Monaci in armi* (a cura di F. Cardini), Roma, 2004, pp. 121-28.

[9] Un fondamentale contributo alla chiarezza, per quel che riguarda la cultura spagnola, è fornito dal libro di S. FANJUL, *Al-Andalus contra España*, Madrid, 2000.

[10] La letteratura su Mosè Maimonide è infinita e non è il caso in questa sede di tentarne una ricapitolazione. Sia sufficiente quindi il rinvio a N. ROTH, *Maimonides. Essays and texts 850th Anniversary*, Madison, 1985 e M.-R. HAYOUN, *Maimonide. L'altro Mosè*, tr. it., Milano, 2003, largamente ricapitolativi rispetto alla letteratura precedente.

[11] Per la quale cfr. ora A. VANOLI, *Alle origini della Reconquista*, Milano, 2004.

[12] Per la storia di al-Andalus, ancora fondamentale il pur vecchio E. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Parigi, 1999, voll. 3; cfr. anche P. GUICHARD, *Al Andalus, 711-1492. Une histoire de l'Andalousie arabe*, Parigi, 2000. Un'agile sintesi in A. CLOT, *L'Espagne musulmane*, Parigi, 2004. In particolare per i *muluk al-tawa'if*, cfr. M. TERRASSE, *Islam et Occident méditerranéen*, Parigi, 2001, pp. 115-19 e pp. 127-130 (elenco degli regni di *taifas* e delle rispettive dinastie).

Dopo la conquista di Toledo del 1085 da parte di Alfonso VI e il raggiungimento della linea del Tago, castigliano-leonesi e catalano-aragonesi procedettero, non sempre concordi fra loro, verso la valle della Guadiana che tuttavia non sarebbe stata raggiunta e superata se non nel Duecento, quando dopo la vittoria cristiana di Las Navas de Tolosa del 1212 si poté guardare al di là della Sierra Morena e conquistare le grandi metropoli del Guadalquivir: Siviglia e Córdoba. Ma ci sarebbe poi voluto circa un secolo e mezzo, dalla metà del Trecento segnata dall'epidemia della Peste Nera sino al fatale 1492[13], per aver ragione dell'emirato di Granada stretto tra la Sierra Nevada e il mare; e quei quattrocento anni di contese, da quando dal nord della penisola si era avviata la riscossa cristiana, non era stato privo né di lunghi periodi di pace e di convivenza tra culture diverse né di momenti d'inversione di tendenza, durante i quali parve almeno a due riprese che il duro e austero Islam del vicino Maghreb riuscisse a imporre a sua volta, passando il mare, una sua *Reconquista* non solo ai cristiani, bensì anche alle talora riluttanti comunità musulmane iberiche.

La conquista di Toledo aveva segnato una svolta nelle prospettive del rapporto tra le differenti potenze cristiane della penisola. Non è obiettivamente troppo importante, sotto questo profilo, la folgorante campagna militare condotta ben oltre la linea del Tago, nel 1094, da Rodrigo Díaz de Bivar, il *Cid Campeador*, un *border fighter* in linea di principio al servizio mercenario degli emiri di Saragozza, che aveva condotto alla conquista di Valencia: a tale conquista, effimera, si dovette rinunziare cinque anni dopo, proprio nell'anno in cui, dalla parte opposta del bacino mediterraneo, i pellegrini armati partiti tre anni prima dall'Europa occidentale conquistavano Gerusalemme. Fondamentale, invece, il ruolo che Alfonso VI di Castiglia e León attribuì a Toledo trasferendovi immediatamente la sua capitale e quindi insistendo affinché la sua sede episcopale fosse elevata al rango di primaziale di Spagna: il che fu riconosciuto nel 1088 da una sede pontificia romana desiderosa, a sua volta, dell'appoggio castigliano-leonese nell'ultima fase della lotta tra il papato riformatore e la Chiesa tradizionalista appoggiata dall'imperatore romano-germanico Enrico IV. Questo rapporto tra Alfonso VI e la Chiesa riformata non può essere sottovalutato: fu anche grazie ad esso che, dopo la presa di Toledo, il re di Castiglia e di León poté osar assumere il titolo di *imperator totius Hispaniae* e di *imperator super omnes Hispaniae nationes constitutus*. Il titolo imperiale, già in uso nella tradizione regia leonese, indicava l'esercizio legittimo ancorché unilateralmente rivendicato dell' *imperium*, vale a dire sia la *plenitudo potestatis* sia la funzione di chi la detenesse di proporsi come *fons iuris* e pertanto *conditor legum*. Rivendicando tale titolo e tale potere, il sovrano castigliano-leonese lasciava implicitamente agli altri principi iberici il *regnum*, vale a dire il còmpito di governare e di amministrare i rispettivi dominî nell'àmbito d'una gerarchia di *potestates* stabilita dal modello e dal diritto romano.

Per unilaterale che fosse, questa pretesa appariva giuridicamente non trascurabile in un momento nel quale l'impero romano-germanico, l'autorità del quale non si era mai affermata neppur in linea teorica al di là dei Pirenei, appariva in crisi, mentre evidenti si

[13] Per la fine del sia pur imperfetto equilibrio tra le fedi e le culture nella penisola iberica: E. MITRE FERNÁNDEZ, "El pogrom de 1391 en Castilla y sus efectos ¿Gestación de un clima para la expulsión?", in AA.VV., *La expulsión de los judíos de España*, Toledo, 1993, pp. 47-53; si veda anche B. LEROY, *Les juifs dans l'Espagne chrétienne avant 1492*, Parigi, 1993; J.-P. MOLENAT, "Mudéjars, captifs et affranchis", in *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Parigi, 1991, pp. 112-24; W. T. Walsh, *Isabel la cruzada*, Madrid, 1963; G. AIRALDI e C. VARELA, *Isabella di Castiglia. Una ferrea vocazione al potere*, Genova, 1992; AA.VV., *Les juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora, 1492-1992* (ed.. H. Méchoulan), Parigi, 1992; B. LEWIS, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Roma, 1997.

presentavano i tentativi della Chiesa riformata di estendere l'autorità del pontefice romano anche a quella penisola iberica che, fino ad allora, non aveva dimostrato di tenerlo in particolare conto neppur dopo che, nel VII secolo, la Chiesa visigota aveva abbandonato l'arianesimo (a parte il problema, del tutto speciale, delle comunità mozarabiche). Alfonso VI vedeva nella rivendicazione di un potere *super omnes Hispaniae nationes* e nell'appoggio romano lo strumento per far accettare una supremazia sulla penisola per la quale il momento appariva propizio. Difatti Sancho il Grande, tra 1000 e 1035, aveva unificato i regni cristiani del nord della penisola, ma la sua eredità si era frammentata subito dopo tra i suoi tre figli: Ferdinando I divenuto re di Castiglia e di León, García re di Navarra e Ramiro re d'Aragona. Nonostante la divisione e le successive lotte fra i tre regni, la fine del califfato cordobano nel 1031 aveva comportato un rapido declino della potenza di al-Andalus: i *reyes de taifas* musulmani non avevano potuto impedire l'assalto alle loro terre e l'erosione dei loro confini da parte dei cristiani desiderosi di ampliare il loro controllo territoriale. Ma Sancho IV di Navarra era morto assassinato nel 1076; e, se da allora il suo congiunto Sancho Ramirez aveva potuto cumulare le due corone d'Aragona e di Navarra, la sua politica nei confronti dei principi musulmani delle città di Huesca, di Tudela e di Saragozza, ai quali era pur stato imposto il pagamento di un tributo, non raggiungeva tuttavia il livello dei successi conseguiti da Alfonso. E si poneva quindi un problema: tra le *Hispaniae omnes nationes* di cui egli si era proclamato *imperator*, si poteva in linea di principio annoverare anche quella *Maurorum*, l'arabo-berbera?[14] La concessione pontificia, che nel 1102 accordava a quanti in Spagna combattessero gli infedeli gli stessi privilegi spirituali e materiali per quelli ch'erano partiti nella spedizione bandita da Urbano II nel novembre del 1095 a Clermont d'Alvernia –e che si erano andati del resto a loro volta modellando, tra 1095 e 1102, anche sulle concessioni accordate ad esempio ai partecipanti alla celebre impresa contro Barbastro del 1064, lo stesso *annus mirabilis* nel quale Ferdinando I di Castiglia e León aveva conquistato Coimbra–[15], andava appunto nel senso dell'alleanza privilegiata tra corona castigliano-leonese e sede pontificia romana: e, se tendeva a non distogliere forze iberiche, affascinate dal richiamo di Gerusalemme, alla lotta contro l'Islam iberico, non mirava certo a una guerra di missione cristiana contro di esso bensì, come del resto stava accadendo appunto nella Terrasanta del regno crociato, a stabilire un'egemonia cristiana che avrebbe potuto anche funger da catalizzatore nei confronti dei potentati musulmani che avessero accettato di farsene vassalli.

D'altro canto, per tutta la metà del XII secolo, la difesa della linea del Tago da parte dei castigliano-leonesi non si presentava priva di difficoltà. Sancho, l'unico figlio e erede di re Alfonso VI, cadde nella battaglia di Uclés, nel 1108, combattendo contro gli almoravidi guidati dal governatore generale di al-Andalus, Tamin, uno dei figli di Yusuf ben Tashfin ch'era morto due anni prima (l'autorità di *Amir al-Muslimin*, "principe dei credenti", titolo portato dai capi almoravidi ed evidentemente ricalcato su quello di *Amir al-Mu'minin* proprio dei califfi abbasidi di Baghdad, era allora esercitata, con centro in Marrakesh, da Ali fratello di Tamin)[16]. Ma la vittoria di Uclés, paragonabile sia per la sua entità sia per le ripercussioni che ne seguirono a quella di Zallaqa nel 1086, fu per gli almoravidi l'ultima: a partire dal 1114-15 la loro superiorità militare fu messa a dura prova da una serie di smacchi, mentre verso il 1124, nel Maghreb, il movimento puritano almohade di Ibn Tumart cominciò a

---

[14] Cfr. A. RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Parigi, 1993.

[15] Cfr. GUICHARD, *Al Andalus...*

[16] *Ibidem*, pp. 152-53.

criticare la loro teologia malikita ormai sclerotizzata e a scalzare al tempo stesso la loro egemonia.

Nel secondo decennio del XII secolo, mentre i castigliani subivano una battuta d'arresto, erano gli aragonesi ad aver assunto la *leadership* della *Reconquista*. Nel 1115 essi avevano appoggiato l'impresa pisana delle isole Baleari; nel 1118 avevano conquistato Saragozza e Tarragona, nel 1119 Tudela, nel 1120 Calatayud. La vera svolta si ebbe nel 1147, l'anno della definitiva caduta della potenza almoravide: in quell'anno difatti i rigoristi almohadi, guidati dal loro califfo Abd al-Mu'min successore del *mahdi* Ibn Tumart[17], conquistarono Marrakesh; quindi, un'armata almohade sbarcò nella penisola iberica e occupò Siviglia mentre i castigliani approfittavano della situazione per impadronirsi di Almeria[18] e i portoghesi Lisbona.

Non che i principi e le genti di al-Andalus, ch'erano già state provate dalla tirannia rigorista degli almoravidi, si mostrassero granché entusiasti dei pii e tetri almohadi. I nuovi venuti avevano segnato a loro vantaggio una serie di punti vittoriosi contro i castigliani, obbligando nel 1149 Alfonso VIII ad abbandonar l'assedio di Córdoba, occupando Granada dove gli almoravidi erano fin ad allora riusciti a organizzare una loro resistenza e facendo sloggiar i castigliani da Almeria, Baeza e Úbeda. Ma i loro successi avevano preoccupato soprattutto l'emiro di Murcia e Valencia Ibn Mardanish, che tra 1158 e 1172 intraprese tra l' Andalusia e l'*al-Sharq* di al-Andalus, cioè quel che gli spagnoli chiamano appunto "el Levante ibérico", una serie di azioni militari abili e audaci contro i nuovi venuti africani: essi si espressero nel tentativo (peraltro fallito) nel 1162 di prender loro Granada e in quello di resistere nel Levante.

Dovette essere anche l'azione del valoroso emiro di Valencia a convincere il califfo almohade Ibn al-Mu'min, che aveva frattanto occupato tutto il Maghreb e cacciato i normanni di Sicilia dalle città costiere ch'essi avevano fino ad allora occupato, a sbarcare a sua volta in al-Andalus. Egli non riuscì comunque ad aver la meglio sul valenciano: venne a mancare nel 1163, e la successione di suo figlio Abu Ya'qub Yusuf, emiro dal 1163 e che solo nel 1167 avrebbe rivendicato il titolo califfale, non fu sulle prime facile né nel Maghreb, né in al-Andalus. I residui dinasti musulmani che non si rassegnavano al duro potere almohade consentirono o comunque facilitarono una certa ripresa delle offensive cristiane, dal Portogallo dove fu conquistata nel 1165 Evora all'Estremadura. Solo nel 1172, quando l'emiro di Valencia Ibn Mardash giunse alla fine dei suoi giorni e i suoi figli si arresero agli almohadi il califfo Abu Ya'kub Yusuf poté lanciare contro la frontiera castigliana un *jihad* che tuttavia fallì e intanto iniziare un ambizioso programma edilizio a Siviglia.

I dodici anni che seguirono furono molto incerti per le corti della guerra islamo-cristiana. Castigliani, aragonesi e portoghesi non riuscirono a saldare i loro sforzi con quelli dei dinasti musulmani non sottomessi agli almohadi, per quanto il "re" della *taifa* di Jaen, Ibn Madanis (il *Rey Lobo* delle cronache spagnole) si fosse dichiarato vassallo di Alfonso VII di Castiglia e i principi corsari signori delle Baleari appartenenti alla dinastia dei Banu Ghaniya che pur non esitavano a colpire le coste marocchine; tuttavia Abu Ya'kub non riuscì a battere né i castigliani, né i portoghesi, e morì nel 1184 per le ferite riportate durante il lungo e inutile assedio di Santarem.

---

[17] Per il quale cfr. TERRASSE, *op. cit.*, pp. 164-68.

[18] Cfr. CAFFARO, *Storia della presa di Almeria e di Tortosa (1147-1149)* (a cura di M. Montesano), Genova, 2002.

Le cose cambiarono con suo figlio, Abu Yusuf Ya'kub, che riuscì rapidamente a farsi riconoscere califfo a Siviglia e in Africa e che avviò una vigorosa politica di contrattacco nei confronti di portoghesi e di castigliani. Il 10 luglio del 1195 egli sconfisse clamorosamente Alfonso VIII di Castiglia nella battaglia di Alarcos, alle quali fecero seguito le razzìe della regione di Toledo e del bacino del Tago. Ormai, Abu Yusuf era *al Mansur*, il Vittorioso. Se sotto il regno di Abu Ya'kub le comunità ebraiche avevano avuto i loro martiri e Moshè ben Maimun si era visto costretto a cercare in Egitto la sua libertà che in al-Andalus era minacciata, fu sotto quello di suo figlio Abu Yusuf *al Mansur* che si giunse nel 1197 alla condanna degli studi filosofici e alle destituzione e assegnamento a domicilio coatto, nella picciola città ebrea di Lucena, del cadì di Córdoba e Siviglia, il filosofo e medico di corte Ibn Rushd, il grande Averroè, che sarebbe morto –peraltro reintegrato nel suo ruolo e rango– l'anno successivo. Nel 1199 il califfo che l'aveva perseguitato scese a sua volta nella tomba.

La vittoria almohade di Alarcos era stata preceduta in Terrasanta, appena otto anni prima, dalla sconfitta crociata della battaglia di Hattin e dal trionfale ingresso del Saladino a Gerusalemme. Alla fine del XII secolo, l'Islam sembrava trionfare dalla Palestina alla Spagna e chiudere la cristianità in una morsa: era una sorta di "illusione ottica", che pero spiega l'accorato ed energico zelo con il quale Innocenzo III, eletto papa appunto in quel torno di tempo, nel 1198, si dette alla preparazione di una nuova, grande crociata.

I fatti di Terrasanta e quelli di Spagna, con la quasi contemporanea vittoria di due principi musulmani entrambi, ma molto diversi tra loro, rappresentano pertanto un parallelismo solo apparente, una coincidenza.

Per un'altra coincidenza, mezzo secolo prima, proprio mentre nel libero e tollerante al-Andalus trionfava il rigorismo puritano degli almohadi, nella Toledo dal 1085 riconquistata dai più rozzi castigliani si andava configurando un'iniziativa che ebbe come patrono un amico di Abelardo, Pietro il Venerabile abate di Cluny, si facesse protagonista d'una straordinaria iniziativa che ebbe come centro Toledo, da poco più di mezzo secolo restituita alla Cristianità, e come garante l'arcivescovo stesso della città, Raimondo di Sauvêtat. L'"imperatore" Alfonso VII di Castiglia appoggiò l'esperienza dell'abate di Cluny, che da un lato lavorava con convinzione alla maggiore e miglior conoscenza dell'Islam mentre dall'altro sosteneva con forza l'ideale della *Reconquista*.

Dall'iniziativa di Pietro nacque l'attività di un'*équipe* che, con la consulenza di musulmani e di ebrei, provvide a una prima traduzione del *Corano* che porta il nome di Roberto di Ketton nel Rutlandshire: essa, a quel che pare ottenuta attraverso una serie di versioni –dall'arabo in ebraico e in castigliano, quindi in latino–, per quanto risultasse piuttosto confusa, lacunosa e incompleta, fu tanto importante da restar fondamentale per i quattro secoli successivi. Naturalmente non si deve pensare a un gruppo organico e strutturato di traduttori: si trattò piuttosto di una costellazione di personaggi che agivano sulla base di una rete di relazioni.

La fatica del gruppo coordinato dal Venerabile non si fermò al *Corano*. Per quanto si possano individuare nel secolo XII almeno tre nuclei fondamentali di questa densa attività di studio, di diffusione di testi, di traduzioni, cioè uno spagnolo, uno inglese, uno italo-meridionale –il ruolo della penisola iberica resta centrale e fondamentale. I testi musulmani tradotti in latino da studiosi come come Giovanni di Siviglia, Daniele di Morley, Domenico Gundisalvi, Ermanno il Dalmata, Platone di Tivoli, Gerardo di Cremona, Taddeo d'Ungheria, e quelli islamologici redatti sulla base di quel rinnovato approccio, rimasero a lungo la base della forma migliore di conoscenza dell'Islam di cui l'Europa medievale disponesse. Non si può dire che Pietro avesse personalmente tratto da quegli studi tutte le conseguenze cui avrebbe potuto giungere: tuttavia, come si può vedere nei suoi due trattati, la compendiosa

Summa totius heresis saracenorum e il più ampio *Liber contra sectam sive heresim saracenorum*, egli segnò progressi importanti, che in molti casi presentavano consonanze con opere come la *Diàlexis sarrakenù kài christianù* di Giovanni Damasceno, che pure il Venerabile almeno in un primo momento non poteva conoscere, dal momento che gli opuscoli del Damasceno furono tradotti da Burgundio da Pisa solo verso il 1148-50. L'interesse di Pietro per l'Islam non pervenne tuttavia a consentire una miglior comprensione della figura e dell'opera del suo fondatore: Muhammad restava un apostata e un eretico; era necessario raggiungere con l'amore e la conoscenza i musulmani, persuaderli dei loro errori, convincerli a convertirsi.

Mentre Roberto di Ketton traduceva il *Corano*, Ermanno di Carinzia si occupava di una genealogia di Muhammad e Pietro di Toledo –un cristiano mozarabo– traduceva in latino con l'aiuto del segretario del Venerabile, Pietro di Poitiers, uno scritto apologetico, la *Risala* di al-Kindi. Con tutti questi testi, assemblati insieme, si formò la collezione per secoli più completa, sicura e autorevole di opere islamiche, il *Corpus cluniacense*, conosciuto anche come *Collectio Toletana*. In seguito, Marco di Toledo propose una versione del *Corano* ancora migliore della precedente: ed è sintomatico che Marco stesso, oltre che il Libro santo, traducesse dall'arabo anche le opere di Galeno, uno scritto controversistico opera probabilmente di un ex-musulmano fattosi cristiano e un'opera mistica dovuta a Ibn Tumart, il celebre maestro almohade[19].

La personalità di Marco di Toledo è sotto molti versi esemplare. Il fine ultimo di studiosi come lui non era per nulla puro amor di conoscenza: si era, anzi, in una sfera molto pratica. Anzitutto s'intendeva recare armi alla controversistica: imparar cioè a meglio conoscere la dottrina islamica per meglio poterla confutare. Se questo tipo di atteggiamento è perfettamente comprensibile in un Occidente ormai guadagnato al metodo del grande amico di Pietro il Venerabile, cioè alla logica di Abelardo, meno chiaro è com'esso poteva recar frutto in un àmbito squisitamente missionario. E' ovvio che, nel *dar al-Islam*, il metodo controversistico avrebbe condotto a un solo esito: il martirio. Senza dubbio molti cristiani si auguravano di conseguire tale gloria: tuttavia, sul piano degli esiti missionari pratici, il martirio avrebbe condotto al massimo –né ciò poteva esser considerato cosa da poco– agli esiti già segnalati fra II e III secolo da Tertulliano, cioè a nuove conversioni generate dal sangue dei martiri. La Chiesa era però al riguardo molto cauta e severa: né la controversia era adatta, né la pratica missionaria possibile in terra islamica, dov'era proibito confutare la legge islamica.

Durante la graduale riconquista della penisola, tra XI e XV secolo, le fasi di guerra si alternarono a lunghi periodi di pace: mentre tanto nei regni cristiani quanto negli emirati musulmani si stabiliva –sia pur con i periodi di ristagno e addirittura d'inversione di tendenza che abbiamo visto– un clima di distensione e di tolleranza tra comunità cristiane, musulmane ed ebraiche le quali vivevano tra loro in pace e in spirito di serena collaborazione[20]. Del

---

[19] Quanto all'ambiente di Toledo in rapporto alla traduzione del Corano: AA.VV., *Tolède XIIe-XIIIe...*; M.Th. D'ALVERNY, "Deux tradutions latines du Coran au Moyen Age", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, XVI (1947-48), 69-131; J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964; J. VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978; J. JOLIVET, "The Arab inheritance", in AA.VV., *A history of twelfth century western philosophy* (ed. P. Dronke), Cambridge, 1988, pp. 113-48..

[20] Cfr. M. R. MENOCAL, *Principi, poeti e visir*, tr. it., Milano, 2002; AA.VV., *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica* (ed. H. Santiago-Otero), Turnhout, Brepols, 1994. Per un analogo rapporto di tolleranza, in terra di Sicilia, cfr. H. BRESC, *Arabi per lingua, ebrei per religione*, tr. it., Messina, 2001.

resto, anche le guerre della *Reconquista*, non parlano solo il linguaggio dell'affrontamento militare. Tra i "combattenti di frontiera", i *border fighters*, tanto tra i cavalieri cristiani quanto tra i *ghazi*, erano figure di mediazione: magari eroi nati dall'unione tra due esponenti delle due "avverse" culture e legati quindi ad entrambe, come accade nel poema *Digenis Akrites* che espone analoga situazione nell'Anatolia nella quale si affrontavano bizantini e musulmani. Rodrigo Díaz de Bivar, il *Cid Campeador*, è uno di questi eroi-mediatori; e non era raro nella Spagna della *Reconquista* assistere a scontri di leghe miste cristiano-musulmane in lotta tra loro. Nulla sarebbe più errato che leggere crociate e guerre iberiche medievali come "guerre di religione"[21].

Ed eccoci al frutto più importante del clima di tolleranza. Esiste nella cultura europea un episodio che non è forse in sé di fondamentale importanza, ma che è notevole sia perché sta alla base di un capolavoro, sia perché il "caso" da esso rappresentato è emblematico. Si tratta dell'insieme dei racconti in arabo che si riferiscono a una tradizione riguardante il Profeta attestata dalla Sura 17 del *Corano*, la Sura del *Viaggio notturno*, e da una serie di *hadith* riguardanti il *miraj*, cioè l'ascensione notturna del Profeta da Gerusalemme al cielo in sella al cavallo Buraq. L'originale arabo che coordina questa serie di racconti è andato perduto, ammesso che sia mai veramente esistito: tuttavia Abraham Alfaquim ne aveva compilato una riduzione dall'arabo al castigliano sulla quale verso il 1264 Bonaventura da Siena, *domini regis notarius et scriba* alla corte di Alfonso X di Castiglia, aveva ricavato una versione latina e una francese. Presso quel sovrano, proprio nei medesimi anni, era esule da Firenze il guelfo Brunetto Latini che, viaggiando in Spagna al tempo della battaglia di Montaperti del 1260, che aveva segnato l'inizio di un periodo di governo ghibellino nella sua città, aveva preferito non tornare in patria. Non sappiamo se nella bisaccia di Brunetto Latini, che sarebbe rientrato a Firenze di lì a qualche anno, vi fosse una copia del *Liber de Scala*, o un'epitome, o degli appunti; non sappiamo per quale via il più illustre allievo del Latini, Dante Alighieri, sia pervenuto a conoscere il contenuto di quel testo. Certo è che le analogie tra il *Liber* e la *Divina Commedia* sono tali e tante che ormai si può con certezza affermare che l'ascensione del Profeta, ritessuta e rinarrata attraverso una serie di successivi racconti, sia uno dei fondamenti –il più profondo forse– del più grande poema del medioevo occidentale[22].

Attratto al pari di san Luigi dal grande problema delle scelte etiche dell'uomo in rapporto alla sua dignità e ai suoi doveri, il Castigliano sentiva in modo quasi tragico il problema del condizionamento delle stelle sul carattere e sulle vicende di ciascuno. Ciò lo

---

[21] D'altro canto, grave errore sarebbe anche trascurare la varietà del mondo islamico iberico sotto il profilo delle istituzioni e della società: cfr. per questo P. GUICHARD, *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, Parigi-La Haye, 1977.

[22] Nel 1919 l'arabista spagnolo Miguel Asín Palacios, in un'opera ricca di erudizione e costruita con grande abilità, rivendicava all'Islam la paternità dell'immaginario dantesco dell'Aldilà. La sua tesi, a lungo contrastata (cfr. M. ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam*, tr. it., voll. 2, Parma, 1994), fu confermata dal ritrovamento da parte di Enrico Cerulli, nella Biblioteca Vaticana, di un codice nella Bibliothèque Nationale di Parigi contenente la versione latina e francese del *Liber de scala* (cfr. E. CERULLI, *Il* Libro della Scala *e la questione delle fonti arabo-spagnole della* Divina Commedia, Città del Vaticano, 1949). In un altro codice, conservato alla Vaticana, oltre al *Liber de scala* contiene anche una copia della *Collectio Toletana*. Cfr. ora anche *Il Libro della Scala di Maometto*, tr. it. di R. Rossi Testa-intr. di C. Saccone, Milano, 1991; *Le Livre del l'échelle de Mahomet*, tr. fr. G. Besson-M. Brossard-Dandré, Parigi, 1991. Per collocare il *Libro della Scala* nel contesto delle ricerche d'età alfonsina cfr. E. CERULLI, *Nuove ricerche sul* Libro della Scala *e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano, 1972. E' probabile che l'opera fosse conosciuta comunque anche nella Sicilia sveva.

conduceva alla riflessione astrologica e sugli influssi celesti che in qualche modo "limitano" e "dirigono" il libero arbitrio, e sulla virtù che a sua volta li combatte e li corregge: per questo amava tanto il gioco degli scacchi, che con tanta eficacia presenta il dramma della lotta per la vittoria. Invitando alla sua corte scienziati musulmani ed ebrei per collaborare con lui al grande progetto di studio dell'animo umano riflesso nelle *Siete partidas*, Alfonso seguiva naturalmente la tradizione di magnanimità e d'equità che aveva spinto Alfonso VI e Pietro I, suoi predecessori, a proteggere le comunità giudaiche e saracene delle città conquistate. Ciò non gli risparmiò peraltro ripetute insurrezioni dei *mudéjares*, i musulmani soggetti ai cristiani, e anche insuccessi molto duri, come la perdita di Murcia.

Ma il lavoro intellettuale continuava. Alfonso raccolse il messaggio della grande scuola di traduzione che aveva avuto Toledo come suo centro –anche se, lo ripetiamo, non si era mai trattato di un'iniziativa organica e coordinata da una sola volontà– e la condusse avanti con coerenza, nonostante i tempi lo obbligassero spesso a prendere le armi e, come crociato, egli rappresentasse una linea ben più concreta e convinta di Federico II. Intraprendente ma non sempre abile né favorito dalla sorte nelle sue velleità di potere –basti pensare al suo sogno vano di cingere la corona imperiale romano-germanica– il Re Sapiente fu più fortunato, e la sua gloria resta in ciò più fulgida, come studioso e come estremo sostenitore di una linea di rispetto e di comprensione per le comunità differenti dalla cristiana nelle terre della *Reconquista*: una linea che si stava tuttavia progressivamente modificando e che sarebbe stata abbandonata alla fine del Quattrocento[23].

Tra i meriti più evidenti del *Sabio* vi sono, oltre all'impulso delle traduzioni dall'arabo e dall'ebraico, l'affermazione del castigliano come lingua di cultura oltre che di letteratura e poesia e la particolare attenzione ai temi e ai testi filosofici, astrologici e naturalistici.

Uno dei prodotti più tipici di questo clima di dialogo fu il maiorchino Raimondo Lullo (1232 ca.-1316), nell'attività del quale crociata e missione, desiderio di martirio e speranza della finale conversioni di tutte le genti al Cristo, si alternano e si sovrappongono –talora si contrappongono– di continuo. Raimondo scrisse di teologia, di filosofia, di alchimia, di poesia; usò con perizia il latino, il catalano, l'arabo; visse tumultuosamente come uomo e come terziario francescano non meno che come studioso. Se nel *Llibre de Contemplació en Déu* redatto a Maiorca fra 1271 e 1273 –all'indomani della morte di Luigi IX– egli esprimeva la sua diffidenza e la sua disaffezione nei confronti della crociata in termini non lontani da quelli espressi da Ruggero Bacone (e difatti la sua scuola d'arabo di Miramar, fondata con l'appoggio di Giacomo I di Maiorca, fu inaugurata nel 1276), nel poemetto *Desconort* composto sembra a Roma nel 1295 fustigava con durezza quella che ormai sembrava la decisa rinunzia di tutta la Cristianità d'Occidente a recuperare la Città Santa. Ma i mutamenti d'opinione in lui così profondi e frequenti si spiegano –a parte la singolare emotività che sembra caratterizzare tanto la sua personalità quanto le sue opere– anche con le incertezze legate ai fatti del secondo Duecento. Nel romanzo *Blanquerna*, composto fra 1282 e 1287 e che per certi versi può considerarsi uno dei primi esempi di letteratura esotica, il Lullo metteva una dura critica della crociata sulle labbra, addirittura, di un immaginario inviato del sultano alla corte papale, dimostrando di conoscere analoghe argomentazioni svolte in effetti dai

[23] Per la cultura nell'età di Alfonso X *el Sabio*, cfr. l'importante, ampio studio di E. PALTRINIERI, *Il* Libro degli Inganni *tra Oriente e Occidente. Traduzioni, tradizione e modelli nella Spagna alfonsina*, Firenze, 1992; Alfonso X, *Tables alphonsines avec les canons de Jean de Saxe* (ed. E. Poulle), Parigi, 1984; *Le gemme e gli astri. Il Lapidario di Alfonso il Saggio*, Milano, 1997.

polemisti musulmani. Il suo *Liber de Fine*, presentato nel 1305 a Giacomo II d'Aragona e da questi a papa Clemente V, aderiva all'atmosfera dei grandi progetti di crociata –caratteristici del periodo fra la fine del Duecento e il concilio di Vienne del 1311-12– per quanto continuasse a sottolineare la necessità di predicare ai saraceni la fede concedendo però loro con la predicazione l'alternativa: convertirsi; una posizione questa che sarebbe tornata pochi anni dopo, nel 1311, con il *Phantasticus*, immaginario dialogo fra il "chierico Pietro" e "l'insensato Raimondo", dove si proponeva la missione come prima e principale strada per l'accesso alla conversione degli infedeli, tra cui primeggiavano saraceni e tartari, e la crociata come alternativa nel caso di una loro ostinazione. Nonostante le oscillazioni e i continui voltafaccia che lo caratterizzavano rispetto alla crociata –e che sono un po' troppi per giustificarsi semplicemente alla luce dell'incertezza del momento e della crisi all'interno della Chiesa cattolica nel primo periodo dell'insediamento dei papi in Avignone–, egli restò ben fermo sul tema della missione e della necessità che, ai fini missionari, i predicatori cristiani apprendessero le lingue usate dagli infedeli, a cominciare dall'arabo ch'egli conosceva e amava (e della bellezza anche poetica del *Corano* era estimatore). Ben lo si apprezza nel *Libre del gentil*, dove appunto un *gentil*, un pagano, viene istruito nel monoteimo abramitico da tre sapienti –un ebreo, un cristiano, un musulmano– e si convince delle ragioni nelle quali essi si trovano in concordia, mentre sospende il giudizio a proposito dei punti nei quali essi divergono: una soluzione che rinvia al clima della "favola dei tre anelli" e che comunque suggella la profonda convinzione lulliana della bontà delle tre fedi sorelle. Nel *Liber de quinque sapientibus*, dove quattro diversi modi d'esser cristiano –il latino, il greco, il monofisita, il nestoriano– si confrontano con l'Islam, si ha ancora una volta una decisa conferma dell'eccellenza del cristianesimo nella sua confessione latina, ma anche un riconoscimento delle altre vie.

Fra 1314 e 1315, più o meno ottantaduenne, Raimondo Lullo s'imbarcò per la terza volta verso l'Africa settentrionale: predicò il Vangelo, fu assalito dalla folla, un equipaggio genovese lo raccolse morente a Bujjiah e lo trasportò verso Palma de Maiorca. Si spense in vista della sua città. Colui che aveva chiamato se stesso *doctor phantasticus*, "Ramon lo Foll", morì restando fedele ai due modelli che in vita sua più aveva amato: Francesco d'Assisi e il "puro folle" Perceval, testimoni entrambi della Follìa della Croce dinanzi alla "saggezza" del mondo[24].

Ma con il XIV secolo e la crisi del mondo euromediterraneo che culminò nell'epidemia di peste del 1347-50, molte cose mutarono anche nella penisola iberica, che fu coinvolta nella stessa guerra dei Cent'Anni. In Castiglia Sancho IV, figlio di Alfonso X e di Bianca di Francia a sua volta figlia di san Luigi, dovette affrontare una guerra di successione che sfociò in un vero e proprio conflitto civile del quale approfittarono subito i mori per riaccendere –dopo la scomparsa del re, nel 1295– la lotta in Andalusia. Francesi e aragonesi complicarono le cose venendo rispettivamente in aiuto ai pretendenti al trono castigliano durante la minore età di Ferdinando IV (1295-1312), il quale soltanto appoggiandosi ai secondi poté riprendere agli infedeli Córdoba che gli era stata strappata, impadronirsi di Gibilterra nel 1309 e tentare in tal modo un rinnovato accordo con gli emiri di Granada, ai quali però invano si era tentato

[24] Particolarmente complesa la personalità del Lullo. Sulle sue consocenze alchemiche, cfr. le importantissime le precisazioni di M. PEREIRA, *L'oro dei filosofi*, Spoleto, 1992; inoltre si vedano RAIMONDO LULLO, *Lo Sconforto* (a cura di M. Ruffini), Sancasciano, 1953; IDEM, *Phantasticus* (a cura di M. Polia, p. G. Spirito O.F.M., A. Morganti), Rimini, 1997; IDEM, *Il Libro del Gentile e dei Tre Savi* (a cura di M. Candellero), Torino, 1986.

di togliere Almeria. Vita non meno difficile ebbe Alfonso XI, stretto fra rivolte nobiliari e attacchi musulmani sostenuti dal Marocco della dinastia merinide: gli arrise comunque la grande vittoria del Rio Salado presso Tarifa, nel 1340, che determinò tre anni dopo la presa di Algesiras. Il re avrebbe forse conquistato anche Gibilterra, se la peste non l'avesse stroncato il 26 marzo del 1350 proprio sotto le sue mura.

Iniziava così il regno di Pietro I, senza troppa retorica rammentato negli annali spagnoli come "il Crudele". Ora nemico, ora alleato dei mori, Pietro I di Castiglia entrò in conflitto contro il collega e omonimo Pietro IV d'Aragona, "il Cerimonioso", che alimentò la guerra civile tra lui e il fratello naturale, Enrico di Trastamara. Con l'interesse nella questione di Carlo V di Francia –intenzionato a vendicare la moglie del Crudele, Bianca di Borbone, ch'era sua cognata e che il castigliano aveva fatto morire– fecero la loro apparizione in terra di Spagna le Grandi Compagnie mercenarie guidate da Bertrand Duguesclin, e con esse lo scenario della guerra dei Cento Anni. Papa Urbano V, interessato a liberarsi delle Compagnie, sosteneva l'avventura spagnola con l'impiego dell'importo di una decima, pari a 100.000 fiorini d'oro. Cercando di salvarsi dalla pressione franco-aragonese, Pietro di Castiglia si appoggiò all'Inghilterra cedendole alcune province del nord: il re di Navarra Carlo –a sua volta detto "il Malvagio"– assecondò il gioco anglo-castigliano aprendo i suoi territori al passaggio del leggendario figlio di Edoardo III, il Principe Nero. Nonostante la vittoria delle armi gli avesse arriso e nelle sue mani fossero caduti Enrico di Trastamara e il Duguesclin, il re di Castiglia cadde il 23 marzo del 1369 sotto il pugnale del fratellastro, al quale rimase quindi la corona. Il nuovo sovrano non poté che appoggiarsi sempre più alla Francia e inimicarsi l'Inghilterra, preoccupata anche per le sue mire sul Portogallo le coste del quale le interessavano.

Le tumultuose vicende politiche e dinastiche della Castiglia fra Tre e Quattrocento, segnate da inutili e costose campagne per la conquista del Portogallo, condussero a una fase ulteriore della guerra contro i mori di Granada che trovò ai primi del XV secolo un eroe nell'infante Ferdinando, detto "di Antequera" perché nel 1410 riuscì a conquistare quella città. Attraverso una sequela interminabile di congiure, tradimenti, liti tra le famiglie aristocratiche (i de Luna, i Villena, i de la Cueva, i Mendoza), uccisioni e colpi di scena, si pervenne il 19 ottobre del 1469 al matrimonio fra Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona e, nel decennio successivo, all'avvento dei due coniugi sui rispettivi troni.

Se l'unione fra gli eredi dei due regni poneva le condizioni per il ritorno alla pace interna, avanzava anche il processo di sfaldamento dell'antica convivenza iberica tra i fedeli delle tre religioni nate dalla progenie di Abramo. I rapporti fra cristiani, musulmani ed ebrei erano andati deteriorandosi già nel corso del Trecento. La penisola iberica, all'epoca, era ancora considerata un rifugio sicuro per le comunità ebraiche cacciate da Francia e da Inghilterra: i re di Castiglia si erano rifiutati di accogliere il decreto del Concilio Lateranense del 1215 che istituiva la *rota* gialla come segno di riconoscimento per gli ebrei; e *francos* erano chiamati quasi per definizione quei profughi che affluivano dai Pirenei o dai porti del Mediterraneo, cacciati e perseguitati da un'Europa che li accusava di prestar danaro a prezzi esorbitanti, di avvelenare i pozzi per diffonder la lebbra o la peste, di massacrare i bambini cristiani e di mischiarne il sangue al pane azzimo di Pasqua, di rubare e di profanare le ostie consacrate. La convivenza consentiva la libera controversia: come nel 1263, quando a Barcellona si teneva in presenza di re Giacomo I d'Aragona una disputa fra cristiani e giudei al termine della quale il sovrano ricompensava i rabbini per aver valorosamente difeso la loro causa, e il sabato successivo assisteva al servizio religioso in sinagoga.

Ma l'affluenza degli ebrei in Spagna e in Portogallo aveva provocato il triste radicarsi anche laggiù della malapianta della persecuzione. L'insegna gialla fu pian piano istituita

anche là e cominciarono i massacri, a partire dalla *navarrería* di Pamplona del 1277. La guerra civile peggiorò le cose e nel ventennio a cavallo fra Tre e Quattrocento si avviò la fatale catena di massacri e di campagne di predicazione che ebbero il loro "eroe" in un personaggio pur illustre per tanti altri versi, il domenicano Vincenzo Ferrer. Nel 1391 si ebbe il primo vero e proprio *pogrom*. Nel 1412, in Castiglia, un editto regale prescriveva a ebrei e musulmani di risiedere in quartieri separati: il provvedimento fu imitato dall'Aragona nel 1415. Cominciava così, al tempo stesso, anche il problema dei *conversos*, dei *cristianos nuevos* che divenivano sempre più numerosi perché musulmani ed ebrei avevano difficoltà a resistere alla duplice presssione rappresentata dalle persecuzioni e dalla predicazione, ma che erano al tempo stesso guardati con disprezzo e sospetto dai *cristianos viejos* superbi della loro *limpieza de sangre*[25].

I musulmani iberici, i *mudéjares*, vennero trattati mediamente meglio degli ebrei. Furono lasciati in pace nell'esercizio dei loro mestieri di falegname, di muratore, di sarto – erano i confezionatori degli abiti "alla moresca" di moda nella Spagna quattrocentesca–, di giardiniere, di ortolano. Erano meno ricchi, influenti e intraprendenti degli ebrei, e per questo anche la persecuzione li colpì meno. Nonostante ciò, anch'essi avevano mostrato insofferenza molto presto: nel 1276, a Valencia, dopo una rivolta di musulmani, Giacomo I ne aveva decretato l'espulsione che si trasformò poi in una confisca di beni. Rivolte e segni di malessere si moltiplicarono tuttavia nei due secoli seguenti. Intanto, poco a poco, i segni della rigogliosa tecnologia agricola della Spagna musulmana scomparivano: l'aristocrazia guerriera cristiana, nuova padrona della terra, imponeva l'immediatamente più redditizio allevamento dei bovini e soprattutto degli ovini che avrebbe in breve volger d'anni desertificato gran parte della penisola.

Nel 1480 i Re Cattolici introdussero in Spagna un tribunale dell'Inquisizione per il quale il papa li autorizzava a scegliere i giudici, che identificarono prevalentemente in teologi. Il fine della nuova società iberica appariva la "purificazione" dai non-cristiani e la nobilitazione di chi fosse cristiano da più vecchia data e perciò stesso meritevole di sentirsi libero da qualunque occupazione materiale. Il possesso della terra, l'impegno nella Chiesa e nell'amministrazione regia, la professione delle armi divennero da allora le uniche funzioni degne per chi avesse sangue puro e ferma fede. La *cruzada*, al tempo stesso idea-forza e forma di pressione fiscale, fu per il Cinquecento la colonna vertebrale etica della società spagnola.

Si era intanto consumata la cancellazione di al-Andalus. Dopo la splendida signoria dell'emiro Maometto I, il fondatore della dinastia nazride di Granada e del palazzo dell'Alhambra, la storia di quel principato fu una lunga sequenza di sommosse, di colpi di stato, d'iniziative sediziose. Ad Almeria e a Malaga, emirati separatisti appoggiati dai castigliani e dal Marocco minavano la sicurezza dell'emirato granadino, dove la dinastia nazride era stata rovesciata nel 1453 dall'avventuriero Mulay Saad, nel 1460 spodestato dal

[25] Per la fine dell'equilibrio tra le fedi e le culture: Emilio MITRE FERNÁNDEZ, "El pogrom de 1391 en Castilla y sus efectos ¿Gestación de un clima para la expulsión?, in AA.VV., *La expulsión de los judíos de España*, Toledo, 1993, pp. 47-53; si veda anche B. LEROY, *Les juifs dans l'Espagne chrétienne avant 1492*, Parigi, 1993; J.-P. MOLENAT, *Mudéjars, captifs et affranchis*, in *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Parigi, 1991, pp. 112-24; W. T. WALSH, *Isabel la cruzada*, Madrid, 1963[4]; G. AIRALDI - C. VARELA, *Isabella di Castiglia. Una ferrea vocazione al potere*, Genova, 1992; AA.VV., *Les juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora, 1492-1992*, éd. H. Méchoulan, Parigi, 1992; B. LEWIS, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Roma, 1997.

figlio Mulay Abu'l Hasan che nel 1481, alla fine d'una ennesima tregua con gli aragonesi-castigliani, aveva avviato una nuova fase di ostilità. I mori conquistarono Zahara, i cristiani Alhama: cominciò così quella che ormai è nota come "guerra di Granada". Ma i nazridi erano divisi: da una parte l'emiro Abu'l Hasan e suo fratello Zaghal, dall'altra il ribelle Abu Abdallah Muhammad (il "Boabdil" delle cronache cristiane), figlio maggiore di Abu'l Hasan ribelle al padre. Sconfitto e catturato da Ferdinando, Boabdil fu da questi liberato e riprese la guerra dinastica contro lo zio, che nel frattempo aveva sostituito Abu'l Hasan. Si aprì una fase del conflitto tanto feroce quanto ingarbugliata: i mori si combattevano fra loro, disputandosi la loro splendida capitale, mentre Zaghal teneva con valore a bada anche i cristiani.

Ferdinando, comunque, era deciso a farla finita. Un nuovo splendido comandante militare si andava facendo strada: Consalvo de Córdoba, *el Gran Capitán*[26]. Sisto IV aveva inviato al re d'Aragona, in pegno di vittoria, una splendida croce argentea che i crociati usarono come insegna. Dopo la caduta delle ultime piazzeforti, fra cui Malaga, Zaghal depose le armi e ai primi del 1490 licenziò le sue truppe. Boabdil aveva promesso di rendere Granada quando anche lo zio si fosse arreso: ma a quel punto rifiutò di piegarsi e assunse su di sé l'onere di guidare l'estrema resistenza musulmana.

Sotto Granada, catalani e aragonesi avevano raccolto un'armata che qualcuno ha voluto ascendesse a 80.000 uomini: Isabella, Ferdinando e Consalvo guidavano l'assedio. Lo sterminato campo cristiano era una città di tende: fu battezzato Santa Fe. Più che dalla forza delle armi, i mori furono piegati dalla fame nel duro inverno della città cinta dalla Sierra bianca di neve. La resa –negoziata dal *Gran Capitán* direttamente in arabo, lingua che egli conosceva– avvenne il 2 gennaio del 1492,[27] ma i Re cattolici attesero l'Epifania per entrare entro la cinta della città. Feste, cerimonie di gioia, spettacoli e processioni si tennero per l'occasione in tutta Europa. E fiorirono anche le leggende: tra esse, una commuove particolarmente. Nel consegnar le chiavi della città, l'emiro Boabdil sussurra a Ferdinando l'antico motto della dinastia nazride: "La ghalib ilà Allah", non c'è altro conquistatore se non Dio. "Amen", risponde commosso il Re Cattolico. Ed entrambi, così, rendono omaggio all'Altissimo e alla Sua volontà.

La presa di Granada ebbe un'eco straordinaria in tutto il mondo cristiano: in essa, si celebrò quasi una grande rivalsa per lo smacco di Costantinopoli di trentanove anni prima. Nel marzo del 1494, al Castello Capuano di Napoli, durante una festa voluta da Alfonso duca di Calabria si recitò un componimento dal Sannazzaro appunto dedicato a *La presa di Granada*[28].

L'estremo confine sud-occidentale della crociata era segnato tuttavia dai portoghesi, che nel 1415 avevano saccheggiato Ceuta e nel 1471 –dopo lo smacco di Enrico il Navigatore contro la medesima città nel 1437, in una crociata ch'era stata benedetta da papa Eugenio I– avrebbe conquistato Tangeri. La crociata era ormai parte profondamente radicata della cultura portoghese. Nel 1420 Enrico (poi detto "il Navigatore") diveniva Gran Maestro dell'Ordine del Cristo[29].

---

[26] Cfr. J.-E. RUIZ- DOMÈNEC, *El Gran Capitán*, Barcelona, 2002.

[27] Per la situazione della penisola iberica in questo cruciale anno, cfr. J. EDWARDS, *Religion and Society in Spain, c. 1492*, Aldershot, 1996; AA.VV., *Un año en la historia de Aragón*, Zaragoza, 1991.

[28] A proposito del tema delle ripercussioni europee della presa di Granada, sia sufficiente il rinvio al dramma in latino *Historia Baetica*, composto nel 1492 a Roma dal curiale Carlo Verardi per esser rappresentato in occasione delle feste per la fondazione dell'Urbe –Carlo VERARDI, *"Historia Baetica". La caduta di Granata nel 1492* (a cura di M. Chiabò, P. Farenga, M. Miglio), Roma, 1993–.

[29] Cfr. P. LINGUA, "Gli Ordini cavallereschi portoghesi", in AA.VV., *Monaci in armi*, pp. 129-36.

I portoghesi avrebbero potuto proseguire la conquista del Marocco, se non fossero stati attratti ormai dallo sforzo teso a proseguire l'esplorazione navale della costa occidentale dell'Africa: il Capo di Buona Speranza sarebbe stato doppiato nel 1488. L'alleanza col "Prete Gianni d'Africa", cioè con il *Negus* d'Etiopia che –si diceva– controllava le cateratte del Nilo e avrebbe potuto secondo la sua volontà allagare o disseccare l'Egitto, era pegno d'una nuova crociata contro il sultano del Cairo[30].

Intanto, nella Spagna dei Re cattolici, esattamente dieci anni dopo la caduta di Granada, cioè nel 1502, tutti i *mudéjares* di Spagna scelsero in massa la conversione: ma gli orgogliosi cristiani iberici non si fidavano di quei *moriscos*, accusati di esser rimasti nel loro intimo dei musulmani, come i *marranos* erano rimasti ebrei. I musulmani e gli ebrei che intendevano rimanere tali non attesero l'espulsione per imbarcarsi alla volta dell'Africa settentrionale o delle regioni dell'impero ottomano. Molti ebrei –detti appunto "sefarditi"– lasciarono la loro amatissima *Sefarad* (la Spagna) anche per l'Italia. Dovunque essi approdarono –soprattutto in terra d'Islam: ma anche in Francia, Olanda, in Toscana, nello Stato pontificio, a Venezia– recarono ai paesi che li accolsero i tesori incomparabili della loro cultura, della loro intelligenza, del loro spirito intraprendente: e la Spagna, cacciandoli, perse un patrimonio che la lasciò irreversibilmente impoverita. La decadenza economica della penisola iberica, prima ancora degli esiti per essa devastanti dell'arrivo dell'argento dal Nuovo Mondo e della "rivoluzione dei prezzi", comincia già da qui. E qui termina un capitolo splendido della storia europea e mediterranea. Viene davvero voglia di chiedersi che cosa sarebbe oggi il mondo, se esso fosse continuato. Se don Chisciotte avesse vinto e il dottor Faust, allievo degli incantatori suoi avversari, non avesse avuto modo di spiegare sull'Occidente il suo genio prometeico.

[30] Per il Portogallo, si vedano: A. UNALI, *Ceuta 1415. Alle origini dell'espansione europea in Africa*, Roma, Bulzoni, 2000; P. LINGUA, *Enrico il Navigatore*, Milano, 1994, pp. 76-79; cfr. anche P. E. RUSSELL, *Portugal, Spain and the African Atlantic 1343-1490. Chivalry and Crusade from John of Gaunt to Henry the navigator*, Aldershot, 1995.

LOS PECADOS DEL *ALMA MATER*

SALVADOR CLARAMUNT
(UNIVERSITAT DE BARCELONA, ESPAÑA)

No hay nada que me dé más satisfacción que poder colaborar en una publicación homenaje a mi entrañable amiga, compañera, gran historiadora y sobre todo gran dama Nilda Guglielmi, discípula del inolvidable maestro de maestros don Claudio Sánchez Albornoz.

Quiero con este trabajo reflejar esquemáticamente la condición humana que impregna todo y de la que no se salva ninguna Institución y menos la conocida hoy en día como Universidad, que aunque que se cree templo de la Sabiduría no es, en la mayoría de los casos, más que un nido de víboras, a veces envidiosas, otras engreídas y siempre soberbias.

Por mucho que nos empeñemos los historiadores y sobre todo algunos filósofos y, especialmente los políticos, en querer hacer ver, o mejor en hacernos creer, que la humanidad va superándose a sí misma y llegará un día en que la injusticia se habrá borrado de la faz de la tierra. La realidad cotidiana es sumamente terca y los hechos históricos demuestran de una manera continuada y reiterada que el hombre y todas sus realizaciones están enmarcadas dentro de un espacio en el que abunda si es que no predomina el *MAL*.

El espacio del mal es infinito, persistente, omnipresente en todas las civilizaciones y congénito a la existencia misma del hombre. El gran poeta Lamartine, quizás en un rasgo de sinceridad, poco habitual en los que se creen que gozan de unas cualidades o inspiración superior a los demás, afirmó: *el hombre está hecho de lo peor que encontró Dios una vez que hubo acabado con la creación.*

Toda civilización ha tipificado cuáles han sido y son los principales defectos del ser humano. Durante siglos, clérigos, monjes, intelectuales, profesores y predicadores de toda índole han escrito, definido y condenado los vicios capitales, llamados por el cristianismo pecados, intentando en este último caso, construir un discurso moral en el cual el pueblo cristiano pudiese encontrar sus propios modelos de comportamiento. De hecho todas las culturas y civilizaciones se han reconocido durante muchos siglos, y no únicamente en los llamados tiempos oscuros medievales, en este esquema moral que a estas alturas de inicios del siglo XXI parece haberse hundido, en unos tiempos, que como en el período de decadencia del Imperio romano, parece que todo está permitido en las llamadas naciones desarrolladas o países autotitulados "progresistas". Pero no nos engañemos; los vicios capitales forman parte de la misma existencia de la humanidad y en todas las épocas y culturas se ha tenido la idea de que estos vicios o pecados si triunfaban en la sociedad y se apoderaban de ella mayoritariamente aquella cultura o civilización acabaría desapareciendo.

No es una idea del cristianismo sino una idea que nace del sentido de supervivencia de la propia Humanidad. Por eso personajes de los más variados credos y culturas han hablado de ellos y los han denunciado reiteradamente. Lao-Tsé, Confucio, Séneca, Marco Aurelio,

Cervantes, san Agustín, santa Teresa, Quevedo, Pascal, Rochefoucault, Nietzsche, Lichtenberg, Voltaire, Napoleón, Schopenhauer, y ya no cito a la multitud de grandes y pequeños profetas, santos, imanes, ayatolas, rabinos, etc., que los han fustigado y denunciado ininterrumpidamente. Todos ellos no son más que una pequeña muestra de unos hombres y mujeres preocupados por los vicios capitales a los que denuncian de manera implacable, lo que no es obstáculo para que algunos de ellos practiquen, a veces de manera ostensible, la gran mayoría de ellos. Y es que el ser humano siempre ve la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio.

En su perpetuo ensimismamiento el ser humano es capaz de las máximas locuras y a la vez de actos sublimes, aunque en la mayoría de las veces, por no decir casi siempre, la justificación de sus hechos será filosófica, religiosa, política, ingeniosa, etc. pero la solución ha sido y será casi siempre zoológica y de pura supervivencia.

Marco Aurelio en el *Libro VIII* de sus *Meditaciones*, que no son más que enseñanzas para una conducta moral señala: "No estés preocupado, todo ocurre según la naturaleza universal". Frase profunda que denota un pesimismo que únicamente es alcanzado por las personas sabias en la madurez, y mucho antes por las personas sencillas.

Séneca afirma que toda la vida es servidumbre, y en su *Tesoro de máximas, avisos y observaciones*, nos dice:

> *Aprendamos a aumentar la continencia, a refrenar el lujo, a temperar la avidez de la gloria, a mitigar la ira, a mirar con buenos ojos la pobreza, a practicar la frugalidad, aunque muchos de ellos se avergüencen, aprendamos a satisfacer los deseos naturales con medios poco costosos, aprendamos a reprimir las ambiciones desmesuradas y la tensión del ánimo hacia el futuro, y a hacer, en fin, de manera que pidamos las riquezas a nosotros mismos y no a la fortuna*

El mismo Séneca, que vivió entre personajes ambiciosos, desequilibrados y tuvo la desgracia de ser preceptor de un loco como fue el último emperador de la dinastía Julio-Claudia, Nerón, conoce muy bien qué es la ambición, de la que dice: "Toda ambición tiene este defecto: que nunca mira atrás". Y sobre la soberbia, vicio que se ha instalado cómodamente en el mundo intelectual, junto con la envidia; dice de la primera: "Hueca es la grandeza de la soberbia, y tal que hasta las cosas más ambles las torna aborrecibles".

Profundo conocedor del alma humana, el insigne cordobés nos retrata de tal manera el mes de diciembre romano, que recuerda mucho el mismo mes en la actualidad del llamado mundo occidental:

> *Diciembre es el mes en que más calenturienta se agita la ciudad por las fiestas Saturnales, por estas fechas se legitima oficialmente la lujuria; todo resuena con ingente aparato, cual si hubiese alguna diferencia entre esas fiestas y los días laborables: hasta tal punto que no la hay, que no creo que errase quien dijo que en otros tiempos diciembre era sólo un mes, mientras que ahora es diciembre todo el año*

Su juicio sobre la sociedad romana bien puede hacerse extensivo a todas las sociedades de todos los tiempos pasados y venideros, y es que *casi todo se ha dicho ya, únicamente hay que repetirlo de vez en cuando para que nos acordemos*, como afirmó André Gide.

Continúa Séneca:

> *"No sólo en privado, sino también en público hemos perdido el seso: reprimimos*

los homicidios y los asesinatos, pero ¿qué son las guerras y ese inmenso crimen de matar a naciones enteras? ¡La avaricia y la crueldad no conocen límites!

Por eso en toda la filosofía oriental, especialmente en el budismo, alcanzar la perfección, el nirvana, es dominar las pasiones, o sea controlar esencialmente los siete pecados capitales y el odio. Ya que el odio ha sido el combustible que propulsó e impulsa la locomotora de la Historia, no se sabe muy bien si marcha atrás o hacia delante. El odio es la peana de los héroes y también de los fanáticos. La piqueta que ha derruido imperios y la argamasa que los ha consolidado. El odio, en definitiva, es un lugar común, un cardo que florece en cualquier prado.

San Agustín, en sus *Confesiones*, obra maestra en su género por su lucidez y claridad meridiana en exponer la realidad de una época y la suya propia, dice lo siguiente refiriéndose a cómo se venden algunas cosas:

Casi por espacio de aquellos nueve años que yo gasté en oír las doctrinas de los Maniqueos, sin poder fijar mi entendimiento en cosa alguna, estuve esperando la venida de este Fausto con un deseo vehementísimo, porque los demás de su secta con quienes había tratado y que no sabían responderme a las preguntas y objeciones que yo les hacía en estas materias, todos me prometían que vendría este Fausto y que con su venida y comunicación, todas aquellas dificultades y otras mayores que propusiese se me resolverían con grandísima facilidad y solidez.

Luego, pues que vino experimenté que era un hombre agradable y gustoso en su conversación y que las mismas cosas que decían ellos comúnmente, las parlaba él con mucha más gracia. Pero ¿de qué servía para mi sed, hallarme con un decente copero que ministraba vasos preciosos? Ya estaban mis oídos hartos de oír aquellas cosas que él decía y no me parecían mejores, porque estaban más bien dichas. Ni sólidas y verdaderas, por estar más compuestas y adornadas, ni el alma del que las hacía me parecía sabia, porque fuese graciosos el semblante y el estilo hermoso[1]

Y es que muchas veces nos dejamos engañar y embelesar por lo aparente, y nos olvidamos de lo fundamental y de lo esencial que está en las propias raíces del ser, ya sea para bien o para mal.

Para los moralistas medievales, el inicio de todos los pecados o vicios es la soberbia, tal como cita el *Eclesiastés*, 10-15. San Agustín afirma: "Intenta buscar en qué cosa consiste el pecado e intenta encontrar alguno que no pueda ser definido como de soberbia"[2]. Ya que el razonamiento agustiniano se basa en que todo pecado es desprecio de Dios, y toda forma de desprecio de Dios es soberbia.

Soberbia, vanagloria, vanidad son tres conceptos que van estrechamente unidos, ya que la soberbia es el deseo de excelencia y será según la concepción cristiana el pecado de Lucifer y del propio Adán por su deseo de ser comparables a Dios, o sea de alcanzar una altura que no les corresponde.

---

[1] San Agustín, *Confesiones*, cap. VI, 10, pp. 159-160 (ed. Barcelona, Plaza & Janés, 1961).

[2] *De civitate Dei*, XII, 6: *"Initium omnis peccati superbia"*.

[3] San Bernardo, *De gradibus humilitatis et superbiae*, IX-XXII.

San Bernardo de Claraval afirma que la soberbia es el deseo a la propia excelencia, por eso cuando se refiere a sus monjes les describe los doce peldaños de la escalera de las virtudes[3], representada magníficamente en casi todos los monasterios bajomedievales y de los siglos XVI y XVII de la Bucovina rumana o de Bulgaria, en donde mientras se sube, se sube también al vértice de la auto exaltación, aunque en la realidad se desciende en los abismos del pecado. El monje o la persona han superado todos los obstáculos para llegar a la meta de la salvación eterna, pero su soberbia les precipita en las más oscuras tinieblas.

Los Estudios Generales, herederos de las antiguas escuelas catedralicias o comunales, se convirtieron a partir del siglo XII en los nuevos centros trasmisores del nuevo saber que necesitaba el cada día más floreciente mundo urbano medieval de Europa occidental. París y Bolonia se convirtieron pronto en los referentes para todo aquel que quisiera saber filosofía-teología y derecho.

Los primeros profesores provenían casi con exclusividad del mundo eclesiástico, ya fuera secular o regular por eso se heredaron muchos de los vicios que habían anidado en el espíritu de aquéllos. San Bernardo de Claraval, profundo conocedor de sus monjes, describe magníficamente al monje soberbio, que bien vale siglos después para el profesor universitario imbuido de sus propios conocimientos, del que dice:

> *El monje soberbio es reconocible rápido: mira a su alrededor, estira la cabeza, estira las orejas movido por una insaciable curiosidad; inestable de humor, unas veces tiene una loca alegría, lleno de sí, habla demasiado, apareciendo por cualquier motivo como mejor que los demás*

Por eso Hugo de San Víctor, unos de los primeros y más brillantes del incipiente Estudio General de París, no deja de insistir de que *la humildad lleva a la sabiduría, es fundamento de la justicia y habitáculo de la gracia.* Quizás había visto demasiados espectáculos de soberbia protagonizados por el profesor Abelardo en el París del siglo XII, el cual en su autobiografía dice que en los inicios de su carrera se consideraba *el único filósofo de la tierra.* Respuesta y vanagloria que me recuerdan a tantos profesores universitarios que después de mendigar los votos para su promoción y mostrarse como seres rastreros ante sus posibles avaladores, una vez logrado el puesto únicamente reconocen que lo deben a sus altísimas cualidades intelectuales y a su preparación científica. Y es que no podía ser de otra manera, el ser humano es así y el profesor universitario recogiendo una tradición ancestral todavía lo es más.

La vanagloria afectará especialmente a profesores, eclesiásticos, artistas y militares, en el fondo todo ello *vanidad de vanidades, toda vanidad*[4].

En términos rigurosamente aristotélicos la soberbia puede ser definida como vicio en cuanto representa uno de los dos extremos, respecto al justo medio de la virtud, que es la magnanimidad. Lo contrario es la pusilanimidad, el vicio que tiende hacia abajo; aunque la humildad es su antídoto.

El agudo pensamiento de Quevedo que vivió en una sociedad de soberbios dice: "No hay pecado sin soberbia, ni soberbia a quien falte algún pecado", que queda todavía más bien reflejada en esta otra cita suya: "La soberbia nunca baja de donde sube, porque siempre cae de donde subió".

---

[4] *Eclesiastés*, 1, 2.

Junto con la soberbia, la envidia es el vicio que domina en los círculos universitarios. El primer acto de envidia nació con el inicio de los tiempos, y tuvo efectos devastadores para la humanidad, que fue por la envidia del diablo que la muerte entró en el mundo[5], precisamente por tener envidia de que criaturas inferiores a él gozasen del favor de Dios.

Sea como fuere, la envidia es una verdadera enfermedad social que se ceba especialmente en los cortesanos, políticos e intelectuales. Ya que la envidia es en realidad competición y la tiene el que no logra vencer en ella.

Pedro Abelardo nos ha dejado una magnífica descripción de los primeros años del *Studium Generale* de París en su *Autobiografía*[6] en donde nos describe el naciente ambiente universitario y en el cual ya reinaba un fuerte antagonismo. Los maestros se disputaban con sus compañeros el prestigio social, los alumnos rivalizaban entre sí por gozar del favor del maestro y formar parte de su cortejo o comitiva. Todos querían formar parte de una comitiva de un profesor famoso y éste no era famoso si no tenía una comitiva o cortejo numeroso de alumnos ansiosos de medrar a su sombra.

La envidia, afirma Abelardo, está presente en toda discusión o acto universitario de aquella época, cosa que ahora, gracias a la evolución de la humanidad y al progreso mental mundial, ya no sucede. ¿O no? En sí, en su *Historia Calamitatum,* que es un verdadero tratado sobre la envidia, Abelardo llega a decir: "En el terreno de la cultura la competición es la reina, la causa el deseo de destacar sobre los otros, y se manifiesta exteriormente en la rabia, que pronto degenera en odio, calumnia, difamación y complots. La envidia tiene su especial caldo de cultivo en los intelectuales".

En este sentido los testimonios son muy numerosos y constantes en todo el mundo universitario desde el siglo XII hasta hoy en día. Jacques de Vitry[7] describe a los estudiantes y profesores de París de principios del siglo XIII como un grupo corroído por la envidia. También insiste en ello el franciscano Gilbert de Tournai, a mediados del mismo siglo, en plena lucha de los profesores seculares contra los profesores provenientes de las órdenes mendicantes[8]. En un sermón o clase magistral dirigida a los alumnos dice: "La envidia que prospera en las escuelas con particular vigor crea un clima de tensión y ha de ser vista como una contravención de la ley evangélica de la caridad".

Por su parte, Quevedo afirma que los estudiantes y profesores de Salamanca: "Blasonan con vanidad el tener muchos envidiosos, y estos son los peores envidiosos de sí mismos".

El llamado pomposamente siglo de las luces nos deja las opiniones sarcásticas y crueles de personajes tan críticos como Voltaire, que dice de la envidia:

> *La envidia es una pasión muy natural que los hombres ocultan siempre bajo el nombre de emulación. Esa envidia espabiló de la pereza y aguzó el ingenio de cualquiera que viese a su vecino poderoso y feliz. Así, de una cosa a la otra, las pasiones por sí solas reunieron a los hombres y extrajeron del seno de la tierra todas las artes y todos los*

---

[5] *Sap.* 2, 24.

[6] R. KLIBANSKY, "Peter Abailard and Bernard of Clairvaux. A Letter by Abailard", *Mediaeval and Renaissance Studies,* V (1961), pp. 20-22 y A. J. GUREVIC, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale,* Bari, 1966, pp. 156-157.

[7] *Historia Occidentalis,* VII, pp. 92-93

[8] S. CLARAMUNT, "Un grave conflicto en las Universidades del siglo XIII: los frailes en los *Studia*" *Anuario de Estudios Medievales,* 29 (1999), 207-218; GILBERT DE TOURNAI, "Sermo ad scolasticos et scolares", II, en *Sermones ad varios status.*

placeres... Los razonadores de nuestros días, que quieren establecer la quimera de que el hombre nació sin pasiones y que sólo las tiene por haber desobedecido a Dios, habrían podido decir que el hombre era al principio una hermosa criatura formada por Dios y que dicha estatua fue luego animada por el diablo

Georg Christoph Lichtenberg, nacido en Gotinga, ejerció durante su vida como profesor de física en su ciudad natal, que poseía una de las universidades más prestigiosas de Europa en el siglo XVIII. Como hombre de ciencia gozó de gran reputación entre los intelectuales de su tiempo gracias a sus investigaciones en el campo de la electricidad. Como hombre de letras su actividad se centra esencialmente en unos escritos satíricos, que verían la luz una vez fallecido. Precisamente en estos cuadernos de notas satíricas dice, este profesor que tanto conocía la universidad de Gotinga: "Era un hombre tan inteligente que casi no se le podía utilizar para nada en el mundo". En clara referencia a algunos compañeros de universidad, como también dice de otros: "Llevaba puesta la librea del hambre y la miseria y los calzones de la envidia". Pero llega a la conclusión para el sosiego de los espíritus de que: "Nada contribuye tanto a la tranquilidad del alma como no tener ninguna opinión". A la vez que recuerda: "Los relojes de arena no sólo recuerdan la veloz huída del tiempo, sino también el polvo en el que alguna vez nos convertiremos".

Napoleón, gran conocedor del ser humano, cuando se refiere a profesores y a algunas personas que se las dan de intelectuales dice de modo implacable: "Los tontos no pasan de ser aburridos, los pedantes son insoportables". Por eso sus reformas universitarias, así como otras muchas que hizo y que en parte aún perduran en ese ejemplo de civilización que se cree Francia, sabía muy bien que: "Se gobierna mejor a las personas por sus vicios que por sus virtudes". Quizás en el fondo del pensamiento napoleónico subyace toda una política universitaria que desde el siglo XII hasta hoy ha sido siempre la misma y que ha sido propiciada por los mismos que forman la citada institución.

Sobre la ira, la pereza, la avaricia, la gula y la lujuria[9], todos ellos están magníficamente representados en el ámbito individual en los miembros del mundo universitario, como en los de cualquier otro círculo o ambiente. Quizás el profesor perezoso sea más abundante que el lujurioso, pero no estoy seguro en ello, ya que las sorpresas que uno puede encontrarse son mayúsculas. Pero los vicios que se han enseñoreado y se identifican esencialmente con nuestra antigua, gloriosa y querida Institución universitaria son sin lugar a dudas la soberbia y la envidia. Como secuela de ellos siempre ha habido un grave problema en la dotación de las cátedras y en el conferimiento de títulos a personas poco preparadas, ya sea por favor personal o simplemente por compra. Por eso, en todas las épocas, la lucha contra la llamada corrupción universitaria ha sido una constante.

Unos de los puntos más conflictivos será siempre la elección de los profesores y sobre todo su salario. El primero estará supeditado a los intereses gremiales y de escuela, más que a la valía personal de los candidatos; lo que provocará numerosos casos de presión, enfrentamientos e incluso de corrupción. Las medidas que han tomado a lo largo de los siglos toda clase de autoridades para evitar estas corrupciones queda bien patente en los

[9] C. CASAGRANDE y S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 2000.

archivos de todas las chancillerías. Sirva como ejemplo algunas intervenciones de Fernando II de Aragón, el rey Católico, para evitar la manipulación de los votos en la provisión de cátedras universitarias. Dos cartas suyas pretenden acabar con el problema: la primera dada en Madrid el 18 de noviembre de 1484, por la que se garantizaba la libertad de voto en las vacantes de cátedras y la prohibición de sobornos; la segunda, dada en Tarazona el 5 de octubre de 1495, en la que se urgía la ley de Cortes para garantizar la libertad de voto en las provisiones de cátedras. Ambas demuestran muy claramente la gravedad de la situación de la llamada corrupción académica, y que según se constata a través de todos los tiempos desde su existencia es consubstancial con la propia institución[10].

Otro grave problema permanente ha sido y será el enfrentamiento, por los motivos más variados, entre profesores y entre alumnos. Los primeros por sobresalir unos más que los otros y tener más protagonismo social llegando incluso a las manos por el orden de prelación y por ocupar presidencias en actos socio-culturales. Y obviamente estoy hablando de los siglos XIII, XIV y XV, ya que esto hoy no sucede, o por lo menos tan escandalosamente que antes.

Nuestra institución universitaria está compuesta por un grupo muy dispar de individuos a los que a todos mueve, por lo menos en teoría, el *amor sciendi*, pero todos ellos se encuentran atrapados, o mejor dicho nos encontramos atrapados, por la *ambitio dignitatis* y la *invidia pecuniae.*

Al canciller del Estudio General de París Philippus de Grevia de 1218 a 1236, y profesor desde 1206 le tocó vivir los años más difíciles de la gestación de la institución universitaria en medio de huelgas y enfrentamientos con la autoridad pública de la ciudad del Sena. En un acto de lucidez y de valentía expresa la siguiente queja en uno de sus sermones universitarios:

> *En otro tiempo cuando cualquier maestro enseñaba de manera independiente, cuando el nombre de la universidad (el gremio) era desconocido había más lecciones y discusiones y más interés en las cosas del saber. En cambio, ahora, cuando os habéis reunido en una universidad, las lecciones y las discusiones se han hecho menos frecuentes; todo se hace precipitadamente, se aprende poco, y el tiempo necesario para el estudio se dedica a reuniones y disputas. Mientras los viejos debaten en sus reuniones y establecen estatutos, los jóvenes organizan sus complots y planean sus ataques nocturnos*[11]

Querida Nilda, nosotros no nos podemos quejar como el canciller de París de la primera mitad del siglo XIII; pero yo sí que quiero constatar que las ciencias han evolucionado muchísimo, pero todos los protagonistas de la institución universitaria continuamos atrapados por los mismos vanidosos, gremiales e inoperantes mecanismos de poder desde aquellos remotos tiempos. Y es que el ser humano es así.

---

[10] S. CLARAMUNT, "La política universitaria de Fernando II", en *Fernando II de Aragón. El rey Católico*, Zaragoza, 1996, pp. 73-86.

[11] J. VERGER, "A propos de la naissance de l'université de Paris", *Schulen und Studium*, 88, p. 76.

EL MATRIMONIO COMO INSTRUMENTO POLÍTICO. DOS ACUERDOS MATRIMONIALES PARA LA FUTURA ISABEL I DE CASTILLA

MARÍA ISABEL DEL VAL VALDIVIESO
(UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

La sociedad patriarcal del bajo medievo tiene plenamente asumido el matrimonio canónico como elemento útil a la organización social y su preservación. Es cierto que siguen existiendo otras formas de unión entre personas de distinto sexo, como el amancebamiento, que aunque no estén bendecidas por la Iglesia, gozan de reconocimiento social, al menos en algunas situaciones, dada su utilidad y libre aceptación[1]. Pero no hay duda sobre que la forma legítima de vínculo matrimonial en sentido estricto es aquella que goza de las bendiciones de la Iglesia. Por otro lado, al menos entre los sectores más destacados de la sociedad, casar a los hijos y hacerlo bien (conforme a los intereses paternos) es una evidente preocupación, como muy bien lo expresa Isabel la Católica a fines del siglo XV cuando estaba negociando los matrimonios de Juan y Juana con los hijos de Maximiliano de Austria[2].

Entre las notas características de la unión canónica hay que recordar dos, que tienen directa incidencia en el asunto a tratar. La primera es la consanguinidad de los contrayentes; en el caso de que exista un parentesco próximo, el matrimonio no podrá realizarse salvo si la autoridad eclesiástica autoriza expresamente la unión. La segunda se refiere a la voluntad de los contrayentes, que deben acudir al altar sin constricción de ningún tipo; es evidente que las bodas, al menos las de la clase dominante, vienen acordadas por los padres o representantes de los contrayentes, pero la Iglesia impone la libre aceptación de éstos, aunque sea aparente, para que la unión sea legítima. En el acontecer de los hechos, una y otra condición, el consentimiento y la no consanguinidad en grado prohibido, son obstáculos que pueden salvarse a conveniencia, siempre que los intereses e influencias políticas lo requieran, pero no dejan de ser dos elementos a tener en cuenta al analizar un contrato nupcial, y, desde luego, han de tomarse en consideración en el caso propuesto, la boda de Isabel la Católica, hija de Juan II y medio-hermana de Enrique IV.

---

[1] Una buena aproximación al tema lo ofrece el estudio de Mª Teresa LÓPEZ BELTRÁN, "Casados "a ley y bendición": las fisuras del requisito matrimonial en la repoblación del reino de Granada", en Carmen TRILLO SAN JOSÉ (ed.), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, Granada, 2004, pp. 191-228.

[2] "Serenísimo señor mi muy caro y muy amado hermano. Por una carta de vuestra serenidad supe como a Dios gracias se acabaron del todo los casamientos de vuestros fijos y de los nuestros (...), agora en saberlo he havido tan grande plazer que de nenguna cosa lo pudiera haver mayor; assi porque con ellos se acreciente tanto el amor y deudo y amistad de entre vuestra serenidad y nosotros, que ya vuestras cosas y las nuestras son y serán para siempre todas unas, de que spero que se seguirá mucho servicio a Dios y mucho bien a la christiandad y a nosotros mismos; como porque en ser ésta una de las cosas que más desean los padres ver los fijos, siento mucho plazer y descanso en verlos casados con quien yo tanto deseava (...), y porque siendo los hijos tales no pueden ser sino muy buenos casados, con que los padres viban alegres y contentos" (Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Política internacional de Isabel la Católica*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1965-2002, t. IV, pp. 470-471). Sobre las relaciones internacionales M. A. OCHOA BRUN, *Historia de la diplomacia española*, Madrid, 1995, t. IV.

La división política castellana había llevado a la formación de dos bandos enfrentados, el de Enrique IV, y el de la nobleza rebelde que en 1465 proclamó rey al medio-hermano del monarca, Alfonso. Tres años después Alfonso muere, lo que unido a la creciente debilidad de su causa, pone en difícil situación a los sublevados, cuya unidad se rompe: una parte decide pactar con el rey, mientras los demás pretenden mantener la rebelión utilizando ahora a la infanta Isabel.

Triunfan los primeros, entre otras razones que ahora se pueden obviar, porque el rey desea restaurar la paz en el reino, y porque Isabel se niega a ser proclamada reina, exigiendo a cambio ser reconocida legítima heredera. Para lograr esta meta la infanta necesitaba convencer al rey de la oportunidad de apartar de la herencia a su hija, Juana –sobre la que corrían ya habladurías que negaban su paternidad. Sorprendentemente Enrique IV acepta la propuesta, de manera que el 18 de septiembre se acuerda el texto de un pacto que se hace público al día siguiente en los Toros de Guisando. El punto central de este documento es el reconocimiento de Isabel como princesa, pero hay otros capítulos de gran interés, uno de ellos, el que ahora nos interesa, se refiere al matrimonio de la heredera, que, dada su relevancia política, habrá de realizarse de acuerdo con la voluntad del rey y de ella misma[3].

Firmado el pacto, el rey y su hermana comienzan, cada uno apoyado y animado por sus respectivos valedores, a estudiar, valorar y negociar la futura unión. Para ambos se trata de una oportunidad inigualable para reforzar su posición y solventar problemas en el porvenir. Hay que pensar que Isabel, recelando de lo que pudiera tramarse contra ella y sus intereses personales, buscaba un novio que reforzara su posición presente y que resolviera posibles problemas posteriores. Por su parte el rey pretende enmendar en lo posible las cesiones realizadas en Guisando en contra de los intereses de la que dice ser su hija. Estas posturas han de tenerse en cuenta para comprender lo que sucedió a partir de septiembre de 1468 en torno a este asunto.

Uno y otra buscaron a un pretendiente que se ajustara a sus expectativas y necesidades. El resultado, como era previsible, fue una posición enfrentada, ya que cada uno defendía a un candidato diferente. Ambas posturas eran firmes, en ningún momento estuvieron dispuestos a ceder, por lo que cada uno por su lado estableció un compromiso matrimonial. Enrique negoció con Alfonso V de Portugal. Isabel aceptó a Fernando de Aragón.

El proyecto de matrimonio castellano-portugués

Azcona llamó la atención sobre la importancia del acuerdo matrimonial defendido por el rey[4]. No le faltaba razón, ya que el documento pone claramente sobre el tapete: la dura lucha política que se estaba librando, la verdadera voluntad de Enrique IV respecto a su sucesión, y cómo un acuerdo matrimonial era considerado el medio más útil para conseguir lo deseado, que en este caso era ver a Juana, de una u otra forma, en el trono de Castilla.

---

[3] "Iten es acordado e asentado que la dicha señora ynfante, mediante la graçia de Dios, aya de casar e case con quien el dicho señor rey acordare e determinare, de voluntad de la dicha señora ynfante, e de acuerdo e consejo de los dichos arçobispo e maestre e conde, e non con otra persona alguna, dentro del tiempo que fuere acordado e determinado con la dicha señora ynfante por los dichos arçobispo e maestre e conde" (Mª I. del VAL VALDIVIESO, *Isabel la Católica princesa (1468-1474)*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1974, pp. 365-372).

[4] Tarsicio de AZCONA, *Juana de Castilla mal llamada La Beltraneja. 1462-1530*, Madrid, Fundación universitaria española, 1998, pp. 30-35.

Tras la firma del pacto se intensificaron las negociaciones y propuestas sobre el futuro matrimonio de la ahora princesa Isabel. De entre los cuatro pretendientes del momento, sólo dos cobran protagonismo, debido a que son los preferidos por uno y otro sector: Alfonso V de Portugal, y el heredero aragonés y rey de Sicilia, don Fernando.

Juan II de Castilla, en segundas nupcias, se había unido a mujer portuguesa en 1447. Años después, cuando su hijo y heredero, tras divorciarse de Blanca de Navarra, decide casarse de nuevo buscando la posibilidad de tener descendencia, elige también a una mujer del vecino reino de Portugal, la infanta Juana, hermana del rey Alfonso V. La unión tardó en dar fruto, lo que, unido a la incapacidad de don Enrique para consumar su primer matrimonio, favoreció los rumores sobre la posible ilegitimidad de la única hija de la pareja, Juana, nacida en 1462.

Otro hecho hay que tener en cuenta para valorar la postura del monarca castellano. Se trata de su oposición a Juan II de Aragón, con el que llegó a enfrentarse abiertamente. La rivalidad de los Trastámara de Castilla con los aragoneses cobró especial virulencia en el reinado anterior, en el que los infantes de Aragón alcanzaron notable protagonismo. Cuando en 1460 se organiza la primera liga nobiliaria frente a Enrique IV, el rey aragonés está del lado de los revoltosos, por lo que no es de extrañar que el castellano apoye la revuelta del príncipe de Viana, Carlos, contra su padre; más tarde, cuando Juan II desea hacerse con Navarra[5], Enrique es considerado como el varón más próximo al trono navarro, tal y como lo reconoce su propia ex mujer, Blanca, poco antes de morir; y por si esto no fuera suficiente, el principado de Cataluña, tras rechazar al rey de Aragón, reconoce al castellano como representante de la casa aragonesa, por ser el varón más próximo en la línea sucesoria. Parece que Enrique IV veía con agrado la propuesta, y al final de 1462 hay movimiento de tropas castellanas en la frontera de Aragón. La sentencia arbitral de Bayona de abril de 1463 pone fin a estas hostilidades, pero no a la animadversión entre las cabezas de una y otra rama Tratámara. Así las cosas es fácil imaginar, tanto el interés de Juan II por lograr que su hijo se case con la heredera castellana, como la decidida voluntad del rey de Castilla por evitar esa posibilidad.

Para Enrique IV la mejor opción era la portuguesa, que venía a reforzar su alianza con ese reino, y su posición frente a Aragón, sin atentar a la amistad con Francia, a cuyo candidato a la mano de Isabel, el duque de Berry y Guyena, veía como la única alternativa posible al rey de Portugal. Por esta razón, contando con el apoyo de su mujer, la reina Juana, y de su principal valedor, el marqués de Villena Juan Pacheco, Enrique pretende convencer a su

---

[5] Siendo reina, Isabel buscará la forma de anexionarse Navarra, y se aliará con los enemigos de Francia. A este respecto es muy interesante la carta que dirige en 1483 al duque de Bretaña "Lo que vos, el comendador Juan de Herrera aveys de desir de mi parte al ynclito duque de Bretaña, mi muy caro e muy amado sobrino es lo siguiente: Que ya creo que avrá sabido como después del fallesçimiento de don Françisco Febus, rey de Navarra, acordamos el rey mi señor e yo de procurar el matrimonio de la reyna doña Catalina, su hermana, para el prínçipe don Juan, nuestro muy caro e muy amado fijo, asy por el debdo e amor que avemos tenido a aquella Casa, como porque por esta vía se quitavan algunas deferençias que entre nosotros y los reyes que han seydo del dicho reyno de Navarra ha avido e se espera aver entre nos e los subçesores, porque nos pretendemos tener derecho a grand parte del dicho reyno por muchos títulos e cabsas justas, e aun porque el dicho reyno no viniese en poder de tal persona, casándose con la dicha reyna doña Catalina, que nos fuese odioso, por el dicho reyno ser tan vesyno a nuestros reynos e señoríos donde ellos tyenen mucha contratación, de que se podrían seguir discusiones entre nuestros reynos e señoríos y el dicho reyno de Navarra. Y poniéndolo en obra enviamos nuestro mensajero a la princesa de Viana, madre de la dicha reyna, la qual conosçiendo quanto por el dicho matrimonio la dicha reyna su fija e su Casa eran honradas e acresçentadas, e como por él se conseguirían perpetua paçificaçion (...) e por otras muchas consyderaçiones que con nuestro mensajero platicó, nos respondió que le paresçia bien e era contenta del dicho matrimonio, pero que para lo concluyr e açetar quería consul-

hermana de la conveniencia de esa unión, primero amigablemente, y luego con amenazas, para lograr que diera su consentimiento con el fin de que el matrimonio pudiera llegar a realizarse[6].

Las negociaciones castellano-portuguesas avanzan de manera que el 30 de abril de 1469 se firman unas capitulaciones, cuyo contenido manifiesta la voluntad política enriqueña. El documento[7] está firmado por don Enrique, de quien salen fiadores cuatro destacados nobles del momento, el obispo de Sigüenza Pedro González de Mendoza, Alonso de Fonseca arzobispo de Sevilla, el maestre de Santiago Juan Pacheco, y Álvaro de Estúñiga. Por lo tanto se trata de un acto político protagonizado por el rey, sin duda, pero también por quienes podemos considerar en este momento "su bando".

Lo primero que llama la atención es el pulso, o voluntad de enfrentamiento, que el acuerdo representa. Conocieran o no los enriquistas lo que estaba sucediendo en el bando contrario, lo cierto es que manifiestan tener prisa por ver realizado el matrimonio, y que todo parece abocar a una guerra civil, un enfrentamiento armado cuyo resultado habría de ser una boda en la que el novio sería el rey de Portugal. Era evidente en esa fecha que Isabel no quería esa unión, lo que sin duda explica alguna de las cláusulas, y la insistencia que se hace en que las nupcias se celebrarán de una u otra forma. Si la princesa se mantiene firme en su negativa se le hará la guerra hasta expulsar del reino a sus defensores, "de manera que todavía el dicho casamiento pueda venir en efeto y execuçión"; si para ello fuera necesario el socorro portugués, en el plazo de un mes tras ser llamado, Alfonso V entraría en Castilla con dos mil de a caballo y cinco mil peones, que durante dos meses serán pagados por Enrique IV.

Los castellanos parecen bastante convencidos de que a pesar de la resistencia que esperan encontrar, impondrán su voluntad aunque sea por la fuerza de las armas, por lo que, como seguridad de que el matrimonio con Isabel, o en su defecto con Juana, se llevará a la práctica, se comprometen a entregar a Portugal dos importantes enclaves fronterizos, que sin duda despiertan la apetencia portuguesa, Badajoz y Ciudad Rodrigo con su fortaleza.

Todo lo anterior indica que se pretende asegurar a Alfonso V que llegará a ser príncipe y rey de Castilla, e incluso convencerle de la bondad de esa meta; en la misma dirección

---

tar (...). E porque yo temo que quanto más este matrimonio es serviçio de Dios y honroso y provechoso a las partes, tanto más se procurarán ynpedimentos (...) e porque yo so çertificada que según quién el duque es, e los grandes debdos que aquella Casa con el duque tiene, podrá mucho aprovechar su consejo y paresçer, acordé de vos enviar a él. Por ende desirle eys que consyderando los bienes e utilidades que la dicha reyna doña Catalina e su Casa resçiben por este matrimonio (...) le ruego y encargo mucho quiera enviar luego su mensagero a las dichas prinçesas de Viana e reyna doña Catalina su fija, consejándoles que luego concluyan e açebten el dicho matrimonio enbiándoles desir su paresçer determinado sobrello, dándoles a entender el honor e utilidad que dello se les sygue, e los daños e ynconvenientes que podrían naçer de lo contrario (...). E porque yo soy çertificada quel conde de Comenja puede aprovechar mucho en este caso con la dicha prinçesa, por el mucho crédito que con ella tiene, el qual es persona mucho açebta al dicho duque, y fará lo que él le rogare e mandare, desyrle eys que le ruego y encargo mucho quiera enviar persona suya al dicho conde de Comenja, para le rogar muy encargadamente para questo conseje a la dicha prinçesa, e ayude con todas sus fuerças a que se faga e concluya el dicho matrimonio. Y porque yo temo quel rey de Françia querrá ynpedir este matrimonio (...) desirle eys, que si conviniere para seguridad de la dicha prinçesa que nosotros y el dicho duque nos juntemos para ello, que lo faremos de muy buena voluntad, e asy mismo nos conformaremos para le ayudar a defender su casa y estado para la governaçion de aquel reyno de Françia sy en ello quisiere el dicho duque entender" (SUÁREZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, pp. 227-229).

[6] En las capitulaciones que se firman, Enrique se compromete a solicitar la necesaria dispensa de la consanguinidad de los contrayentes, y logra la bula correspondiente, que es suscrita por el papa Paulo II el 23 de junio de 1469 -documento publicado por Diego de CLEMENCÍN, *Elogio de la Reina Católica doña Isabel*, Madrid, RAH, 1821, pp. 583-584 (ed. facsímil realizada por la Universidad de Granada, con prólogo de Cristina SEGURA GRAÍÑO, en 2004)-.

[7] Publicado por del VAL VALDIVIESO, *op. cit.*, pp. 440-449 y por de AZCONA, *op. cit.*, pp. 166-172.

debía apuntar el compromiso de los grandes de "trabajar" en pro de ese objetivo. Pero sin duda a lo que el documento se refiere de forma más clara es a la reiterada negativa de Isabel a tal propuesta.

Esta actitud de la futura Reina Católica es la que explica que se acuerde que, en caso de que, a pesar de todo, no fuera posible el enlace planeado, seguiría habiendo boda castellano-portuguesa, ya que el lugar de la hermana del rey lo ocuparía su hija, a la que también se da el título de princesa en los tres párrafos en los que se refieren a ella. Así se acuerda que, si transcurridos dos meses desde la entrada de Alfonso V en Castilla no ha sido posible realizar el matrimonio planeado,

> *que en tal caso el dicho rey nuestro señor aya de dar e de al dicho señor rey de Portugal por su espossa y muger a la señora princesa doña Juana su fija, e ge la aya de entregar e entregue en su poder para que la él tenga libremente, para casar con ella después que fuere de hedad legítima para ello; e quel dicho rey nuestro señor e los dichos perlados e cavalleros que de yuso firman sus nonbres ayan de dar e entregar la dicha señora prinçesa su fija al dicho señor rey de Portugal como dicho es, dentro de treynta dias primeros seguientes, contados después que fueren pasados los dichos dos meses en que se avía de faser el casamiento de la dicha señora prinçesa doña Ysabel*

Para Alfonso los efectos serían los mismos que en el caso anterior, y por lo que se refiere a Isabel, a la que a pesar de todo se sigue llamando princesa, se continuaría la guerra contra ella y los suyos hasta expulsarles del reino:

> *ayan de continuar e proseguir la dicha guerra contra la dicha señora prinçesa doña Ysabel e contra todos los otros que la seguieren e favoresçieren fasta les tomar sus bienes, e echarlos del reyno, e faser contra ellos todos los abtos e cosas que quisieren, acordadas por el dicho rey nuestro señor e el dicho señor rey de Portugal e los dichos perlados e cavalleros*

Además parece que se la quiere "convencer" por otra vía, amenazándola con la pérdida de su condición de princesa, ya que si no se casa con el portugués, su lugar será ocupado por su sobrina Juana. Si bien es cierto que es una garantía más que se da al portugués sobre su posibilidad cierta de llegar por esta vía a ser rey de Castilla, este punto debe leerse como una seria advertencia a Isabel, que si no se pliega a la propuesta será expulsada del reino y perderá la condición de heredera. Un argumento a favor de esta interpretación es el recuerdo velado que se hace al pacto de Guisando, y al compromiso aceptado sobre este asunto en aquella ocasión, al indicar que el "rey nuestro señor nin los dichos perlados e grandes non darán voto nin consentimiento alguno para que la dicha señora prinçesa aya de casar nin case con otra persona alguna, salvo con el dicho señor rey de Portugal"; y un poco más adelante cuando dice expresamente que Isabel ha jurado y prometido sobre este asunto estar "a la obediençia e mandamiento del dicho señor rey su hermano e a consejo de los dichos perlados e grandes". Otro argumento a añadir es que en 1470, cuando Enrique IV se desdice en Valdelozoya de lo hecho en septiembre de 1468, se refiere a que Isabel rompió con ese pacto al casarse sin su consentimiento. Al año siguiente ella misma dice que eso no puede interpretarse así, ya que entonces se la reconoció princesa por su estirpe, no en función del matrimonio que realizara, a la vez que argumenta que para que un matrimonio sea válido es precisa la libre aceptación de los contrayentes[8].

[8] Documento publicado en *Memorias de Enrique IV de Castilla, II.-Colección Diplomática*, Madrid, RAH, 1835-1913, pp. 630-639.

Por lo que se refiere a Alfonso V su posición sale muy reforzada, lo que permite pensar que se pretende incentivar su unión con la heredera castellana, haciéndosela lo más favorable posible. Varios puntos destacan en este aspecto. Desde el momento de su desposorio hasta la muerte de Enrique IV se intitulará príncipe de Castilla o príncipe de Asturias, y a partir de entonces podrá entrar en Castilla y estar en la corte o en cualquier otra parte del reino. Como es natural, "fará juramento e omenaje al dicho rey nuestro señor que en las cosas destos reynos le obedecerá e servirá e seguirá como a su rey e señor e padre e como bueno e verdadero fijo e prínçipe"; pero no deja de sorprender que tales compromisos sólo los adquirirá una vez que haya entrado en territorio castellano, y que el correlativo juramento de Enrique IV incluye ayudarle contra cualquier noble rebelde que se le oponga.

A la muerte de Enrique sucederán Isabel y Alfonso, pero parece que se da precedencia al marido, a pesar de que la titularidad le corresponde a ella. Así se desprende de algunas expresiones y compromisos: se dice que "el rey de Portugal en uno con la dicha señora prinçesa su muger oviere de reynar e reynaren en estos reynos", pero si muere Isabel antes que Alfonso, éste seguirá siendo "rey de Castilla, aya de tener e tenga la administraçión de los dichos reynos e el tytulo dellos en todos los dias de su vida, non enbargante la muerte de la dicha señora reyna que era su muger"; a continuación heredarían sus hijos.

Todo parece favorecer al monarca portugués, que deberá entregar a su futura esposa, Isabel o en su defecto Juana, las villas, lugares y rentas de que disfrutó su mujer anterior, y que habitualmente han tenido otras reinas portuguesas, y una dote de 30.000 doblas de oro castellanas de la banda.

Por último hay que prestar atención a Juana. En una primera lectura, se podría pensar que aparece ocupando un lugar subsidiario, ya que será esposa de Alfonso V, y princesa o reina, sólo en el caso de que Isabel no quiera casarse con el rey portugués. Pero si se piensa en la letra y en el contexto su protagonismo es mayor. El rey sabe que su hermana no está dispuesta a casarse con quien él quiere, y prevee abierta y claramente que por esta causa va a haber una guerra en Castilla, cuyo resultado cree que le será favorable; por lo tanto Enrique IV espera imponer su voluntad que sería: el matrimonio planeado, si es posible cumplir lo pactado en Guisando, y si no el de su hija con Alfonso V, con lo que Juana recuperaría la posición de princesa y por tanto la herencia castellana.

Pero creo que aún hay más. Ya a punto de concluir los acuerdos, se introduce un compromiso que pone de manifiesto la voluntad regia de lograr que Juana llegue al trono aunque sea por camino indirecto: si, en el plazo de cinco años desde la realización de la boda, Isabel y Alfonso tienen un hijo varón, éste (que será su heredero y por tanto rey de Castilla a la muerte de sus padres) habrá de casarse con Juana, que de esta forma podría llegar a ser reina consorte. Si pasado ese plazo no hay descendencia masculina, Juana contraerá matrimonio con el hijo que Alfonso V tiene de su anterior esposa, y que es su heredero en Portugal[9], con lo que la Trastámara sería consorte de Portugal y probablemente reina de Castilla, ya que tras el fallecimiento de Enrique, Alfonso e Isabel podría heredar también este reino.

El compromiso castellano-aragonés

En el lado contrario, el sector más próximo a la princesa, defensor de sus derechos al trono castellano, y afecto a Juan II de Aragón, trabaja a su vez para lograr un matrimonio

[9] Se trata del futuro Juan II de Portugal (estudiado por Manuela de MENDONÇA, *Don Juan II de Portugal*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 1996).

conveniente a su patrocinada. El candidato elegido es el heredero aragonés, que será aceptado por Isabel. Con él se firman unas capitulaciones matrimoniales que buscan garantizar el trono y el poder para Isabel, y que expresan su voluntad y su clara visión política.

Leído el documento con atención y a la luz de los sucesos posteriores, puede ser interpretado como una primera declaración del programa político isabelino. Aunque quienes lo firman son Fernando y Juan II, el texto es redactado y presentado por el bando de la princesa; su contenido está muy en consonancia con los principios de ésta, y con lo que fueron sus preocupaciones regias, de manera que no hay que dejar de lado su intervención en la negociación, y concretamente en la redacción de las capitulaciones matrimoniales.

Dado que la posición, deseos y expectativas de la futura Reina Católica son muy diferentes a las de su hermano, este acuerdo matrimonial parte de principios distintos, y por lo tanto difiere profundamente del negociado por Enrique IV con Portugal[10].

También en este caso hay una referencia evidente al pacto de Guisando, pero desde otra perspectiva. Aquí lo que se trasluce es un deseo de evitar el enfrentamiento con el monarca y los suyos; esa es seguramente la razón de que los aragoneses se comprometan a no reivindicar aquello que perteneció a los infantes de Aragón y que ahora, por merced real, está en poder de otras personas, y también de que acepten no actuar en este asunto sin consentimiento de Isabel; el mismo deseo debe de explicar que Fernando "por servicio de Dios y contemplación de la dicha serenísima princesa", perdone a cualquier castellano con quien él o su padre tuvieran diferencias. Todo esto se hace intentando que Isabel conserve todo lo conseguido en septiembre de 1468, puesto que el príncipe se compromete además a cumplir lo entonces pactado, y a no entorpecer el reinado de Enrique IV, con la condición de que éste cumpla "todo lo que a ella prometido tiene en la capitulación de la dicha paz". De todas formas nada parece poder garantizar la paz en Castilla, de manera que son previsores y establecen que "si los fechos en Castilla vinieren en rotura, lo qual no quiera Dios", Fernando acudirá con cuatro mil lanzas a su costa y las mantendrá mientras dure el conflicto.

Siendo eso importante, los tres asuntos centrales son la preservación del poder futuro de Isabel, la conducta a seguir en asuntos relativos al gobierno del reino, y el trato con nobles, ciudades y personas de la casa regia.

Preven llegar a ser reyes de Castilla, de forma que desde enero de 1469 se ocupan de algunos extremos que mucho tienen que ver con su futuro papel. El ejercicio de una recta justicia, que como se sabe fue una de las preocupaciones de la reina durante su reinado, aparece ya aquí, y desde los primeros párrafos: Fernando se compromete a observar y administrar buena justicia y "por consolacion de los pueblos e los ombres dellos, que nos les daremos sus audiencias e los trataremos asi en la dicha justicia como en todas las otras cosas con todo amor e clemencia que se debe de buen rey a sus vasallos". Junto a esto también aparecen otros temas que años más tarde serán objeto de actuación y atención política, entre ellos el compromiso de no dar ningún cargo en el consejo a extranjeros, la guerra contra los musulmanes, o el trato con Roma.

La guerra contra el infiel ocupó durante su reinado a Isabel, que actuó en el Mediterráneo frente a los turcos, pero sobre todo en Al-Andalus. La idea se recoge ya al negociar las condiciones del matrimonio, puesto que el novio acepta que después que "avremos a una con la dicha serenísima princesa los dichos reynos e señoríos de Castilla e de León a nuestro poder, que seamos obligados de fazer la guerra a los moros enemigos de la santa fe cathólica, como han fecho e fizieron los otros cathólicos reyes predecesores, e sucedyendo en los dichos

[10] El documento fue publicado por de Clemencín, *op. cit.*, pp. 579-583.

reynos que seamos tenidos de pagar y que pagaremos las tenencias de las fortalezas de la frontera de los moros como los otros reyes han fecho y está en costumbre".

Respecto a las relaciones con Roma, a lo primero que se compromete Fernando es ser "devoto e obediente a los mandamientos e exhortaciones de la Santa Sede apostólica e de los Sumos Pontífices della e que ternemos por encomendados los perlados e personas eclesiásticas e religiosas con aquel honor e acatamiento que se debe a la Santa Iglesia e a la libertad eclesiástica"; pero se perfila también el deseo de intervenir y decidir en ese terreno siempre que se considere necesario, como se desprende del artículo que recoge la aceptación por parte del príncipe de que, cuando se produzca la vacante de un alto cargo eclesiástico (arzobispado, obispado, maestrado, priorato, abadía o beneficio) se elevará una súplica para el nombramiento de quien fuera a desempeñarlo, cosa que hará la princesa "a voluntad suya della", atendiendo al servicio de Dios y de la Iglesia, a la salud de las almas y al honor del reino; además, los propuestos serán letrados, es decir, personas con conocimientos suficientes para cumplir bien con su misión.

Este último acuerdo nos pone en relación con el que considero es el tema central y máxima preocupación en aquel momento para Isabel, y para algunos de los que están con ella: la garantía del poder que ella va tener y ejercer en Castilla cuando alcance el trono. En efecto, una parte importante de los acuerdos tiene esa finalidad, atendiendo a parcelas relevantes de aquello que está en relación con el ejercicio efectivo del poder regio.

Tras la unión, Fernando sólo podrá actuar en Castilla con el consentimiento y consejo de Isabel. Esta declaración general aparece muy definida en algunos puntos de enorme importancia: No hará guerra, paz ni confederación, con rey o señor, con laico o eclesiástico, en el reino o fuera del mismo, sin conocimiento, "voluntad e sabiduría de la dicha serenísima princesa". Será ella la que reciba todos los juramentos y pleito-homenajes de todas las ciudades, villas, lugares y fortalezas, y la que ponga en ellas a los corregidores, pesquisidores y otros oficiales; se incluye a continuación un item específico para reiterar que será Isabel la que otorgará la tenencia de las fortalezas, y que siempre nombrará a naturales del reino, lo cual hará "a servicio de amos a dos [Isabel y Fernando] e bien de los reynos". El heredero aragonés acepta que la princesa, cuando quiera, podrá hacer cualquier merced, en juro o de otra forma, y se compromete a respetarla, mientras que él no enajenará ni hará "merced de ninguna cibdad, villa o fortaleza desos dichos reynos, ni de juro ni de otra cosa qualquier pertenesciente a la corona real, sin consentimiento e voluntad de la dicha serenísima princesa, e que faziéndose en qualquier manera lo contrario se aya por ninguno". Además se pacta que cualquier documento vaya firmado por ambos, y que se intitulen los dos por los reinos castellanos y por los aragoneses.

Esas garantías que se dan al poder que ella ejercerá en Castilla, también se buscan para el gobierno de su propia casa, dado que Fernando acepta conservar al personal que Isabel tiene a su servicio. Así mismo se compromete a vivir con ella en tierras castellanas, de las que no saldrá sin su consentimiento, y de las que no la sacará contra su voluntad. Aquí también han de permanecer los hijos que esperan tener, los cuales "nunca serán apartados de ella [Isabel] ni los sacaremos desos dichos reinos [Castilla], mayormente el primogénito o primogénita que della oviéremos". Por otro lado, en el último de los compromisos adquiridos, el príncipe asegura que dará casamiento, como cada una requiera, a las doncellas de la casa de la princesa, siempre "a contentamiento" de ésta.

Esto enlaza con otro de los asuntos atendidos en las capitulaciones, las personas a las que Isabel está vinculada, en especial su madre y su hermano. Siendo huérfana y soltera, el varón más próximo es su hermano mayor, hacia el que, desde el punto de vista de las relacio-

nes familiares y de su condición de mujer, tiene ciertas obligaciones. Por ello, y porque se trata del rey con quien el bando isabelino ha estado enfrentado hasta poco antes, Fernando se compromete en los primeros párrafos del documento a tratar a Enrique como "señor padre", con filial obediencia, devoción y reverencia. En el item siguiente, el tercero, dice que mantendrá maternal honra, acatamiento y veneración a la reina viuda Isabel, la madre de la princesa, a la que "como a madre nuestra propia la trataremos e le cobraremos todas las cibdades, villas, fortalezas e lugares que le son ocupados, e avremos por encomendados todos los suyos como si fuesen propios nuestros".

Con esto se intenta que el príncipe sea grato a los ojos de su mujer y de quienes están más cerca de ella, pero también se pretende que sea aceptado por el reino en general, y muy especialmente por quienes tienen las principales parcelas de poder, por ello Fernando da ciertas seguridades. En general asegura que observará las costumbres, leyes y fueros del reino y de las ciudades y villas, y que tratará con afección, honra y amor a la nobleza; pero luego concreta más, asegurando que conservará en el Consejo y al frente del reino, así como en sus honores y prerrogativas, a quienes han tenido mayor protagonismo en los conflictos anteriores, Alfonso Carrillo arzobispo de Toledo, Alonso de Fonseca arzobispo de Sevilla, el maestre de Santiago Juan Pacheco, y el conde de Plasencia, "porque fueron principales en la buena conclusión de la dicha paz y en jurar a la dicha princesa doña Ysabel por heredera y succesora", y también al obispo de Burgos y a otros nobles, contra los cuales no hará nada sin el expreso consentimiento y voluntad de su esposa.

Por último hay que indicar que las capitulaciones matrimoniales castellano-aragonesas se ocupan de fijar la dote que recibirá la novia. Lo que hay que destacar es que es más generosa que la establecida en el caso portugués, sin duda porque también es mucho mayor el interés que la parte del novio tiene en este negocio. Resumiendo, recibe los lugares que les pertenecen en Aragón, Valencia y Sicilia a las reinas aragonesas, a lo que se suma, debido a lo mucho que Fernando espera recibir por vía de este casamiento, otros lugares que Isabel podrá escoger, con algunas condiciones; todo ello lo mantendrá la heredera Trastámara de por vida, incluso aunque enviude sin que el matrimonio, "lo que non plegue a Dios", tenga hijos; si se observara que las reinas anteriores, María y Juana, hubieran tenido alguna otra cosa, también se le dará; y recibirá en concepto de arras y mejora lo que el rey Alfonso V dio a la reina María. Además, transcurridos cuatro meses desde la celebración y consumación de la unión, se le darán cien mil florines de oro "para mantenimiento de su honor y estado e otras necesidades que sobrevernán" previendo que "en adelante, como a su estado real pertenesciere, la manternemos e daremos lo que cumple".

Conclusión

Analizados uno y otro documento, se hace evidente el diferente interés político que les inspira, y cómo cada uno de ellos responde a lo que sus inspiradores esperan alcanzar en el plano del ejercicio del poder y de su propio interés dinástico. Es decir, se pone de manifiesto ese carácter instrumental que las uniones matrimoniales tienen para quien las planea y conduce.

En el caso de las capitulaciones concluidas por Enrique IV para casar a su hermana y heredera con su cuñado el rey portugués, parece evidente que lo más importante, aquello que centra el interés de quien lo pretende, es la propia boda, debido a lo que representa para sus intereses familiares. Esperaba lograr con ello casar a su hermana con un hombre mayor, del que quizá no tuviera descendencia, con lo que, al acordarse al mismo tiempo que en ese caso Juana se casaría con el príncipe de Portugal, se lograría ver a ésta como reina, aunque

consorte; pero la unión podía dar frutos, en cuyo caso Juana tendría aún mejor salida, ya que, en ese caso, se acuerda casarla con el hijo que Isabel y Alfonso V tuvieran, de manera que, muertos éstos Juana sería reina consorte de Castilla. En caso de que Isabel no aceptara tal unión, perdería el principado y su lugar sería ocupado por Juana. Por otro lado, el rey portugués cobra un gran protagonismo, en realidad a él es al que parece entregarse el futuro poder sobre el reino castellano, y además se le otorga un papel de primer orden en el caso de que Enrique IV se viera de nuevo envuelto en una contienda civil, ya que en esa circunstancia tendría que luchar contra los enemigos del Trastámara hasta someterlos o acabar con ellos.

Las capitulaciones que Fernando de Aragón, y su padre Juan II, suscriben pocos meses antes ponen de manifiesto una intencionalidad política bastante diferente. En este caso la descendencia tiene protagonismo por sí misma (en dos ocasiones se manifiesta muy explícita y expresivamente la importancia que esto tiene para ellos), puesto que eso aseguraría su pervivencia dinástica. El novio tiene relevancia, pero aparece ocupando una posición particular, la de consorte de una princesa y futura reina titular; a él se le reconoce abiertamente como el brazo armado de Isabel, y se le dan ciertas prerrogativas al establecerse la doble firma de los documentos y la titulación idéntica que uno y otra tendrán tras la realización de la unión, pero parece quedar claro que la que tiene los derechos y va a ejercerlos es la novia.

El clima general del reino aparece, como en el caso anterior, como telón de fondo, pero en lugar de abocar hacia la guerra, aquí todo parece orientarse hacia el mantenimiento de la paz, seguramente porque la propia posición de Isabel y su bando no les permite tener esperanzas de éxito si se produce la confrontación armada. Se prevé la posibilidad de una guerra en Castilla, pero los esfuerzos se orientan en dirección contraria, buscando atraerse la voluntad del rey y de los principales y más intrigantes personajes del reino, así como la de las villas y ciudades.

Dos situaciones, dos intereses, y además dos actitudes diferentes respecto al papel de las mujeres. En el caso del acuerdo castellano-portugués las dos implicadas, Juana e Isabel, aparecen en posición secundaria. Desde luego son varones los principales artífices (quizá intervino también la reina Juana pero, sin buscar una posición activa para su hija, se conformó, probablemente porque no se podía hacer otra cosa, con asegurar su acceso al trono por la vía que fuera), y aunque se reconoce, porque es inevitable, que la titular del principado, y luego del reino, es Isabel, o en su defecto Juana, se la posiciona por detrás del marido, que avanza a primer plano a su costa.

En las capitulaciones firmadas entre los Trastámara aragoneses y la princesa castellana y los suyos el papel otorgado a la mujer es completamente diferente. Aquí Isabel aparece con todas las prerrogativas que su posición de heredera le confieren, quizá porque ella misma intervino en el acuerdo, o porque lo hiciera alguien que prefería que fuera ella la que ejerciera el poder efectivo en Castilla; es cierto que no hay ningún dato al respecto, pero de alguna forma ese protagonismo de ella, que aparece como la verdadera titular en ejercicio, coincide con su postura en diciembre de 1474, cuando se proclama reina tras la muerte de su hermano. Fuera como fuere, también se hace evidente el interés manifiesto e intenso de Juan II de Aragón y de su hijo por conseguir este matrimonio, que se desprende de la aceptación del papel de consorte que las capitulaciones otorgan a Fernando en el reino de su mujer; como es sabido, en enero de 1475 exige una participación mucho mayor, y eso acabará conduciendo a esa cesión de poderes que Isabel realiza en beneficio de su esposo, de manera que ambos compartirán el poder en Castilla.

Parece poder afirmarse por tanto, la importancia política capital que tienen las capitulaciones matrimoniales negociadas entre los poderosos. Años después, en el reinado de Isa-

bel I y Fernando de Aragón, esto mismo puede volver a constatarse en los acuerdos matrimoniales negociados para casar a las infantas[11] con los hijos de quienes han de ser los principales aliados de sus padres en el campo internacional; acuerdos que fueron firmados en pro de los intereses políticos y comerciales de Castilla y de Aragón y de sus respectivos monarcas, aunque no falten interesadas muestras de afecto, como las que manifiesta la reina hacia su yerno el príncipe Alfonso de Portugal en la carta que le dirige el 6 de mayo de 1490[12].

[11] Una introducción al tema en J. Pérez, "Los hijos de la reina. La política de alianzas", *Isabel la Católica, reina de Castilla*, Barcelona, Lunwerg, 2002, pp. 53-82.

[12] "Muy illustre príncipe, mi muy caro hijo. Con vuestra carta, y con lo que Ruy de Sande de vuestra parte me dixo, uve mucho plazer y ansi en aver acabado lo que aveys deseado. Plegue a nuestro Señor que ello sea tan en buena hora y por tanto bien vuestro como yo deseo, que no daré ventaja al señor rey mi hermano en desearlo y quereros como él. Y acabo pidiendo a nuestro Señor que os guarde y haga tan bienaventurado como yo deseo. De mi mano. La Reyna" (Suárez Fernández, *op. cit.*, III, pp. 188-189).

EL CASTIGO DE LOS CORSARIOS EN EL MUNDO MEDITERRÁNEO MEDIEVAL

MARÍA TERESA FERRER MALLOL
(CSIC-INSTITUCIÓN MILÁ Y FONTANALS, BARCELONA, ESPAÑA)

La guerra en el mar, en la Edad Media, era muy costosa. Naves y galeras necesitaban una tripulación numerosa para gobernar la nave y, además, un número importante de combatientes: ballesteros y hombres de armas a los que había que pagar su sueldo, en parte por adelantado. La puesta a punto de los buques, la provisión de aparejos, de armas, de munición y de víveres eran también operaciones costosas[1].

Por ello, generalmente, los estados aceptaban e incentivaban en muchos casos la colaboración de la iniciativa privada en las guerras. Patrones y mercaderes armaban sus embarcaciones mercantes para la guerra o bien tomaban en préstamo una galera del rey, de una ciudad o de otras instituciones, como la Generalitat –o Diputació del General– que tenían galeras. Con frecuencia, en momentos de guerra abierta, podían recibir una ayuda de la Corona consistente en armas y municiones y víveres o bien otras ayudas. El rey solía, además, renunciar a su parte del botín, o bien podía reducir el porcentaje de lo que había de recibir por ese concepto[2].

En cada caso, el monarca otorgaba una licencia de corso en la que constaban todas esas condiciones y, además, enumeraba a los enemigos que podían ser atacados. Quien salía en corso había de prestar juramento de no atacar más que a los enemigos declarados y presentar fiadores que respondieran por la fianza que se fijaba en cada caso, proporcional a la envergadura de la embarcación[3].

---

[1] Este trabajo forma parte del proyecto de investigación *La Corona de Aragón potencia mediterránea: expansión territorial y económica en la Baja Edad Media*, concedido por el ministerio de Ciencia y Tecnología, pasado ahora al de Educación y Ciencia, con una ayuda de los fondos FEDER de la Unión Europea (BHA2001-0192). Se beneficia también de la ayuda otorgada al "Grup de recerca consolidat *La Corona catalano-aragonesa, l'Islam i el món mediterrani*", por el Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la informació de la Generalitat para el periodo 2001-2004.

[2] Dedico este trabajo a la excelente historiadora Nilda Guglielmi, como testimonio de mi amistad. El tema escogido completa, en un aspecto concreto, la ponencia "Corso y piratería entre Mediterráneo y Atlántico en la Baja Edad Media", que presenté al congreso *La Península ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV. V Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval (Cádiz 1-4 abril 2003)*, que se encuentra en curso de publicación.

[3] Para el estudio del corso es útil una introducción jurídica como la que proporciona J. L. de Azcárraga y de Bustamante, *El corso marítimo (concepto, justificación e historia)*, Madrid, CSIC-Instituto Francisco de Vitoria, 1950, aunque la obra se centra en la época moderna. También como introducción es provechosa la consulta de obras de divulgación como la de Á. Masiá de Ros, *Historia general de la piratería*, Barcelona, Mateu, 1959, porque la autora conocía episodios de corso y piratería en el Mediterráneo medieval por investigación directa. Entre las síntesis: S. Bono, *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milán, Mondadori, 1993, aunque la atención prestada a la Edad Media es mínima, contiene un capítulo de fuentes y bibliografía, y J. Heers, *Los berberiscos*, Barcelona, Ariel, 2002. Por lo que respecta a los trabajos de investigación, continúa siendo interesante el artículo de A. Giménez Soler, "El corso en el Mediterráneo", *Archivo de*

Esos procedimientos se usaban tanto para los armamentos en corso contra cristianos, en tiempo de guerra, como contra musulmanes, armamentos estos últimos que eran constantes, puesto que siempre había estado de guerra latente contra algún país islámico, especialmente del norte de África. La defensa contra los armamentos corsarios de estos países se basaba tanto en galeras de guardia armadas por las ciudades marítimas, cada una por su lado o conjuntamente, como en los armamentos en corso debidos a la iniciativa privada. Esos armamentos eran particularmente abundantes en Mallorca y en Valencia, cuyos mares y costas sufrían ataques constantes de las flotillas musulmanas corsarias tanto a las embarcaciones como a las poblaciones costeras en desembarcos nocturnos, aunque no faltaban también en los mares y costas de Cataluña, incluso hasta pasado el cabo de Creus.

La observancia de las reglas establecidas por parte de quienes salían en corso era la parte más problemática de los armamentos privados. Los ataques a embarcaciones con quien se estaba en paz eran frecuentes. Se usaban diversas excusas: transporte de mercancías de enemigos, aprovisionamiento de armas a países islámicos etc., pero en el fondo se encontraba un problema económico: la necesidad de obtener botín para sufragar los gastos de armamento, puesto que no siempre se encontraba una presa que entrara dentro de los límites estrictos de la autorización para salir en corso.

Las infracciones de los corsarios y su castigo

Los abusos que cometían los corsarios quedaban impunes con bastante frecuencia pero no siempre; a veces las autoridades conseguían castigar a los infractores de las reglas, siempre, sin embargo, después de proceso, como explicaba en 1379 Pedro el Ceremonioso a la reina de Nápoles, que se quejaba del robo sufrido por dos embajadores suyos; la galera armada de Lipari, en la que iban, fue tomada por las tres naves armadas del rey, de las que

---

Investigaciones Históricas, I (1911), 149-179. Conviene consultar las directrices para el estudio del corso y de la piratería de M. MOLLAT, "Essai d'orientation pour l'étude de la guerre de course et la piraterie (XIIIe-XVe siècles)", *Anuario de Estudios Medievales*, 10 (1980). *Actas del I Congreso Internacional de Historia Mediterránea. La Península ibérica y el Mediterráneo centro-occidental (siglos XII-XV)* (Mallorca 1973), 743-749, así como su artículo "De la piraterie sauvage à la course réglementée (XIVe-XVe siècle)", *Mélanges de l'École Française de Rome*, 87 (1975), 7-25. Cf. también los congresos *Course et piraterie. XV Colloque International Maritime (San Francisco, 1975)*, París, CNRS, 1975, especialmente M. FONTENAY-A. TENENTI, "Course et piraterie en Méditerranée de la fin du Moyen Age au début du XIX siècle", pp. 78-136, y *VIII Jornades d'Estudis Històrics Locals. El comerç alternatiu. Corsarisme i contraban (ss. XV-XVIII) (Palma, 1989)*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 1990, especialmente para el período estudiado aquí: M. BALARD, "Course et Piraterie à Gênes à la fin du Moyen Âge", pp. 29-40. Cf. también A. UNALI, *Marinai, pirati e corsari catalani nel basso medioevo*, Bolonia, Cappelli, 1983; A. DÍAZ BORRÁS, *Los orígenes de la piratería islámica en Valencia. La ofensiva musulmana trecentista y la reacción cristiana*, Barcelona, CSIC-Institución Milá y Fontanals, 1993; P. SIMBULA, *Corsari e pirati nei mari della Sardegna*, Cagliari, CNR-Istituto sui rapporti italo-iberici, 1993 e IDEM, "I pericoli del mare: Corsari e pirati nel Mediterraneo basso medievale", en *Viaggiare nel Medioevo* (a cura di S. GENSINI), Pisa, Centro di Studi sulla civiltà del Tardo Medioevo San Miniato, 2000, pp. 369-402. Cf. especialmente para el corso con países islámicos M. D. LÓPEZ PÉREZ, *La Corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV (1331-1410)*, CSIC. Institución Milá y Fontanals, Barcelona, 1995, pp. 577-841, que dedica una tercera parte del libro al corso y a la piratería, estudiados de forma muy bien estructurada. M. T. FERRER MALLOL, *Corsarios castellanos y vascos en el Mediterráneo medieval*, Barcelona, Institución Milá y Fontanals. CSIC, 2000 y también "Incidència del cors a les relacions amb Orient a l'Edat Mitjana", en M. T. FERRER I MALLOL ed., *Els catalans a la Mediterrània oriental a l'Edat Mitjana. Jornades Científiques de l'Institut d'Estudis Catalans (Barcelona, 16-17 noviembre 2000)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2003, pp. 259-307. J. HINOJOSA MONTALVO, "Piratas y corsarios en la Valencia de principios del siglo XV (1400-1409)", *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista* Hispania, 5 (1975), 93-116.

era capitán Hug de Santa Pau; la reina debía exigir el castigo inmediato de este noble, pero el rey respondió que habría que abrir un proceso porque no podía castigar a ningún súbdito sin proceso previo[4].

Durante la vigencia de la paz con Granada, en 1306, diversos leños armados la rompieron apresando gente en el litoral granadino. Una pequeña flota de policía marítima que Jaime II logró organizar rápidamente apresó algunos de ellos, y sus responsables fueron ahorcados por orden del rey, quien informó de ello al rey de Granada para que quedara constancia de su rigor en el cumplimiento del tratado de paz vigente[5]. La severidad mostrada por Jaime II en esta ocasión no era cosa frecuente, especialmente en el corso contra países islámicos. El rey pretendía hacer un escarmiento, aunque no parece que su efecto durara mucho tiempo. Bien distinta fue su actitud con Bernat Vila, que apresó un *lleny d'orla* de Tripoli, cuyos tripulantes y bienes vendió, y a pesar de haber roto la tregua con Túnez, absolvió al culpable en 1326[6].

Otro castigo duro fue el impuesto al barcelonés Berenguer Morey, en 1380, porque entró con su galera al servicio del papa Clemente VII, desafiando la orden expresa del rey Pedro el Ceremonioso de no ayudar a ninguno de los dos Papas enfrentados en el Cisma de Occidente a fin de preservar su política de indiferencia, encaminada a resolver el conflicto aislando a ambos Papas. No sólo ordenó confiscar todos sus bienes sinó que mandó que su casa fuera derribada, de arriba a abajo. Cursó además una orden a la tripulación de Morey para que se sublevara, lo prendiera por traidor y se lo llevara, con la promesa de que así les perdonaría a ellos[7]. Ignoramos si esas órdenes tan duras se llevaron efectivamente a la práctica.

La confiscación de los bienes del culpable no era siempre fácil, como se demostró cuando, en 1397, se quiso castigar los abusos cometidos por Joan Álvarez de Espejo, que había armado una galeota en la gobernación del reino de Valencia "dellà Xixona", es decir, la más meridional. A pesar de que había armado con licencia del batlle, fianza y los compromisos habituales, había atacado embarcaciones castellanas y genovesas en los mares de Castilla y en el Puerto de Santa María, en lugares que se encontraban, por tanto, bajo la salvaguarda del monarca castellano. Tales ataques habían provocado represalias castellanas contra los mercaderes catalanes que se hallaban en Castilla y, a pesar de que el batlle había pronunciado sentencia de pena de muerte contra el pirata, ni se le había encontrado ni se había conseguido confiscar sus bienes para indemnizar a las víctimas, puesto que la familia de Joan Álvarez de Espejo era muy poderosa en Orihuela, la capital de la gobernación "dellà Xixona". En 1406 la cuestión todavía no había sido resuelta[8].

Otro abuso fue el cometido por las galeras armadas por el rey, capitaneadas por Ximèn Pérez d'Arenós y Roger de Montcada. Ambos nobles capitanearon entre 1380 y 1381 una pequeña flota de tres galeras enviadas por el rey Pedro el Ceremonioso a Sicilia para abaste-

---

[4] ACA, C, reg. 1263, f. 127 r. (1379, abril, 1). Cf. también M. R. Martín i Fàbrega, *Marques i represàlies a la Corona d'Aragó a l'etapa final del regnat de Pere el Cerimoniós (1373-1386)*, tesis doctoral leida en mayo de 2002, en la Universidad de Barcelona, dirigida por A. Riera i Melis, p. 299.

[5] Maria Teresa Ferrer i Mallol, *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona, Institución Milá y Fontanals. CSIC, 1988, p. 92.

[6]. ACA (Arxiu de la Corona d'Aragó), C, reg. 228, f. 133 r. (1326, julio, 1).

[7] ACA, C, reg. 1268, f. 84 r.-85 r. (1380, agosto, 8).

[8] M. T. Ferrer i Mallol, "La batllia general de la part del regne de València dellà Xixona (s. XIV)", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 6 (1987), 279-309, concretamente pp. 295-296. ACA, C, reg. 2333, f. 63 r.-v.

cer los castillos y hacerse cargo de la persona de la reina María, que les había de ser entregada por Guillem Ramon de Montcada, conde de Augusta, que la había raptado. En 1380 ambos nobles habían atacado y tomado embarcaciones de Barcelona frente a las costas de Blanes y de Sant Feliu de Guíxols y les obligaron a pagar un rescate de 3.000 florines; el rey ordenó primero que fueran perseguidos y les destituyó, aunque luego concedió *guiatge* a Ximèn Pérez d'Arenós cuando volvió de Sicilia, en agosto de 1381, porque necesitaba que le informara de la situación; el mismo Arenós se ofreció después a atender las reclamaciones en su contra[9].

A veces el castigo fue preventivo, así, un patrón que había armado un leño en Valencia en 1372 sin la preceptiva autorización fue perseguido por orden del batlle general y, para escarmiento de otros, su leño fue quemado en la playa y sus jarcias confiscadas y vendidas por aquel oficial. No fue el único caso, otro patrón valenciano, Jaume Feliu, armó una nave en Denia, en 1389, para robar a todo el mundo, indiferentemente de si eran amigos o enemigos; se sabía que iba a Ibiza a poner la nave a punto y por ello Juan I ordenó al gobernador de la isla que arrestase la nave, el patrón y los que estuviesen en ella y que inventariase sus bienes[10]. Otra intervención del batlle general de Valencia se produjo en 1404 contra Francesc de Santjoan, de Barcelona, que armaba sin licencia en Cullera para ir en corso; el batlle mandó a un portero para que detuviese al infractor a fin de castigarle[11]. Por su parte, la ciudad de Barcelona armó una galeota, en julio de 1389, para obligar a desarmar otra que el noble Nicolau d'Abella y Ferrer d'Olivella estaban armando en Roses, también para robar de modo indiscriminado, según creían los *consellers*[12].

La identificación de los corsarios agresores, primer paso para las indemnizaciones a los agredidos y castigo de los culpables, se veía dificultada, a veces, porque éstos adoptaban nombres falsos. Ocurrió después del ataque a una barca marsellesa por parte de un corsario de Tarragona y otro de Castelló d'Empúries: los agredidos tardaron siete años en identificar a los corsarios[13].

Si no se podía castigar al corsario agresor, se procuraba, al menos, preservar la paz con la nación damnificada y evitar las represalias. Si se trataba de piratería ejercida contra países islámicos con los que había paz, se procuraba devolver a los cautivos apresados en tiempo de paz, reclamados por el país de origen, cuya colaboración era solicitada, a veces, para encontrarles e identificarles, sobre todo si no se podía recabar información de los mismos corsarios porque, como sucedió en 1298, se encontraban todos en la armada de Bernat de Sarrià, y devolver las mercancías o naves apresadas, o su valor[14].

Los excesos de los armadores privados preocupaban a las autoridades y a los centros mercantiles, que sufrían sus consecuencias. A fines del siglo XIV, además de las soluciones

---

[9] M. T. FERRER I MALLOL, "Arnau Aymar, capità i corsari de Mallorca (segles XIV-XV)", *Randa*, 51 (2003). *Homenatge a Miquel Batllori*, 4, 51-75, concretamente p. 55. J. F.CABESTANY, "Repertorio de cartas reales conservadas en el Instituto Municipal de Historia, I: 1269-1458", *Documentos y Estudios*, XVI (1966), 57-281, concretamente docs. 242 y 245. LÓPEZ, *op. cit.*, p. 640. AHCB (Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona), Lletres Closes, I, ff. 2 r.-3 r. y 4 r.-v. (1381, octubre, 25 y 26).

[10] ACA, RP, MR, reg. 1713, f. 117 v. y C, reg. 1870, f. 154 r.-v. (1389, febrero, 15).

[11] HINOJOSA MONTALVO, *op. cit.*, pp. 101 y 110, doc 3.

[12] El gasto, de 495 libras, se contabilizó el 24 de agosto de 1390: AHCB, Clavaria, 15, f. 131 v.

[13] Dijeron llamarse Bernat Ferrer y Bartomeu Montet cuando en relidad se llamaban Bernat Sortier (o Sortivet?), de Tarragona, y Joan Sescases, de Castelló d'Empúries, aunque ambos eran ciudadanos de Tarragona: ACA, C. reg. 124, f. 174 r.-v. (1302, mayo, 21).

[14] ACA, C, reg. 107, ff. 219 v.-220 v. (1298, febrero, 12).

judiciales, se optó por el recurso a la fuerza. Seguramente a petición de la misma ciudad de Barcelona, Juan I le concedió, en 1390, que pudiese armar galeras u otras embarcaciones a su cargo para perseguir a los corsarios que no observasen las normas establecidas, sin tener que solicitar licencia real en cada ocasión. Los infractores habrían de ser librados al veguer de Barcelona, quien decidiría si había indicios de culpabilidad; en ese caso los libraría a los prohombres para que los juzgasen, aunque la sentencia que dictasen habría de ser ejecutada por el veguer[15].

Sólo ocasionalmente sabemos los castigos reservados por otros países, sobre todo los islámicos, a sus propios corsarios.

Las infracciones de los corsarios tenían su correspondencia con las de los compradores de bienes procedentes del botín de corsarios. Sin gente dispuesta a comprar esos botines, la actividad de los corsarios no habría podido mantenerse. Estaba prohibido comprar cosas a piratas, aunque seguramente era difícil para los compradores establecer quienes eran corsarios legales y quienes no, a no ser que hubiera una prohibición expresa contra alguien en concreto. Algunos compradores mallorquines de bienes de botines piráticos pagaron una alta composición al rey, de mil florines de oro, para que no les procesara y castigara por su actividad, en 1395; parece que habían comprado bienes a un corsario llamado Álvaro Becerro (citado generalmente como Vezerro o Bizeron, patrón de dos naves armadas castellanas, que había robado a naves genovesas, una de ellas la de Raffaele Squarciafico)[16]. Da la impresión de ser una de las muchas extorsiones practicadas por Juan I para obtener dinero en su visita a Mallorca ese año. En las islas, donde solían confluir tantos corsarios, la acusación de comprar bienes a piratas podía encontrar posibles reos en abundancia.

La suerte del corsario enemigo apresado

Cabe señalar que, cuando se conseguía capturar alguna embarcación de corsarios moros, se solía ejecutar a su tripulación; era menos frecuente que se les redujese a cautividad, tanto porque se consideraba necesario hacer escarmiento como porque eran cautivos muy peligrosos, incluidos los conversos, para los que sus antiguos connacionales sentían gran odio porque su actividad, tan nefasta como la de los corsarios musulmanes de origen, se doblaba de traición; eran, además, doblemente peligrosos porque conocían bien el litoral, las costumbres etc., y su huida podía resultar más fácil. En 1382, por ejemplo, fueron ejecutados treinta y un musulmanes capturados en un rampí corsario por una galera armada de Barcelona, veintiuno de los cuales eran conversos, mientras que en 1386 Francesc Pujol obtuvo un moro cautivo como compensación de otro condenado a muerte por pirata[17].

En Valencia están documentadas, desde 1381 en adelante, numerosas compras de moros corsarios por parte del municipio a sus captores para poderlos ejecutar[18]. En 1387, por

---

[15] A. de Capmany, *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*, reed. anotada de E. Giralt y Raventós y C. Batlle y Gallart, Barcelona, Cámara Oficial de Comercio y Navegación, 1961, II, doc. 237, 347-350. López, *op. cit.*, pp. 640-641.

[16] ACA, C, reg. 1998, ff. 92 r.-93 r. (1395, agosto, 8). Sobre este corsario cf. G. Nicro, *Mercanti in Maiorca. Il Carteggio datiniano dall'isola (1387-1396). II** Documenti*, Florencia, Le Monnier, 2003, docs. 59, 60, 64, 98, 260.

[17] *Crònica del racional de la ciutat de Barcelona (1334-1417)*, a cura de P. Pujol i Tubau, Barcelona, Ajuntament de Barcelona. Arxiu Municipal Històric, 1921, 156, doc. 154 ("Recull de Documents i Estudis", I, fasc. II). ACA, C, reg. 948, f. 63 r. (1386, octubre, 6).

[18] Díaz Borrás, *op. cit.*, pp. 100-105.

ejemplo, se decidió ejecutar a diez y ocho moros corsarios argelinos que se habían salvado del naufragio de su galeota cuando fue embestida por una coca que pretendía tomar, patroneada por Bernat Ferrando, en los mares de Alicante. De los diez y ocho, siete se convirtieron al cristianismo para escapar de la muerte y efectivamente quedaron cautivos, pero vivos, mientras que los demás eran ejecutados[19]. Esas compras de corsarios para su ejecución fueron aceptadas y reguladas por las Cortes generales de Monzón de 1389, que dispusieron en los capítulos del reino de Valencia, que la ejecución estuviese a cargo del justicia en lo criminal de la ciudad de Valencia[20]. En ese mismo año, la ciudad de Valencia compró un moro corsario, llamado Caçum, también para ejecutarlo, mientras que el rey autorizó la ejecución de un temido corsario berberisco, llamado Abdalla, capturado por Francesc Fuster en las costas de Berbería. Abdalla había sido *còmit* en galeras piratas, por ello Valencia decidió comprarlo a su captor para que pudiera ser ejecutado ya que por sus conocimientos se consideraba extraordinariamente peligroso[21]. En Murcia se practicaba la rentabilización de la cabeza del corsario moro muerto en lucha por parte de su vencedor, como se hacía con los salteadores granadinos que hacían incursiones por territorio cristiano, si eran capturados o muertos. Su cabeza se presentaba a los distintos municipios y éstos concedían un donativo al autor de la hazaña. Así se hizo con la cabeza de un moro llamado Buxama, patrón de una galeota gruesa de piratas berberiscos, capturada ante Cartagena. Por la presentación de la cabeza al Consell de Valencia, el portador obtuvo 10 florines de oro[22].

También fue ejecutado en Mallorca, en 1397, el renegado Antoni Jordà, originario de la Vall d'Uixó, que había participado en los asaltos de la alquería de s'Arracó, en la parroquia de Andratx (Mallorca) y en el de Torreblanca, en la costa valenciana, perpetrado por el corsario renegado Pere Fuster, en 1396[23]. Antoni Jordà también se había convertido al Islam después de haber sido apresado y llevado a Bugía por corsarios berberiscos; fue finalmente capturado por cristianos en 1397 y llevado a Mallorca, donde fue ejecutado a primeros de mayo, después de haber reconocido su participación en los asaltos de s'Arracó y de Torreblanca[24].

---

[19] R. CARIÑENA BALAGUER - A. DÍAZ BORRÁS, "Pirateria, esclavatge i captivitat entre la Corona d'Aragó i Barbaria en la literatura catalana medieval: una aproximació al seu estudi", *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas (1989)* (Universidad de Santiago de Compostela, 1989), publ. por R. LORENZO, VII. Sección IX, La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1994, pp. 657-682, concretamente p. 669. Mientras que estos autores le llaman Bernat Ferrando, M. D. López le llama Bernat Ferrer: LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 658-659.

[20] M. T. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC.Institució Milà i Fontanals, 1987, doc. 119.

[21] ACA, C, reg. 1840, f. 134 v.-135 r. (1389, septiembre, 28). Sobre el mismo asunto, basándose en la documentación municipal valenciana: DÍAZ BORRÁS, *Los orígenes de la piratería islámica en Valencia*, p. 150 y docs. 47-49 y 51-56.

[22] HINOJOSA MONTALVO, *op. cit.*, pp. 105-106.

[23] Sobre Pere Fuster, cf. M. T. FERERR I MALLOL, "*El Piero da Rabat catelano, corsaro crudelissimo*, de la novella LIV de Giovanni Sercambi, és Pere Fuster, corsari valencià renegat?", en G. COLON , T. MARTINEZ ROMERO, M P. PEREA (eds.), *Homenatge a Josep Massot. La cultura catalana en projecció de futur*, Castellón de la Plana, Institut Ramon Llull - Universitat Jaume I-Fundació Germà Colón - Estudi General Lul. lià, 2004, pp. 215-222. El ataque a Torreblanca cuenta con numerosa bibliografía: J. SASTRE MOLL, "Aportación mallorquina a la Armada Santa", *Butlletí de la Societat Arqueològica Luliana*, 37 (1979), 167-199, 485-518, en concreto, p. 167. DÍAZ BORRÁS, *Los orígenes de la piratería islámica*, pp. 147-152, sobre las armadas de 1398 y 1399 cf. pp. 152-201 y los mapas que acompaña. Continua siendo útil la consulta de A. IVARS CARDONA, *Dos creuades valenciano-mallorquines contra Berberia*, Valencia, 1921.

[24] SASTRE MOLL, *op. cit.*, 485-518, en concreto, p. 167. El hecho de que el saqueo de Torreblanca hubiera tenido lugar en 1396 y no en 1397, elimina la incongruencia cronológica de estos hechos que veía DÍAZ BORRÁS, *Los orígenes de la piratería islámica*, p. 148.

Los genoveses ejecutaron en algunas ocasiones a corsarios catalanes, o a los castellanos, cuando los apresaban, en la misma nave. En 1382, la galera de la guardia genovesa, a sueldo del juez de Arborea, capturó en Cerdeña la galeota de un tal Fortesa de Cáller (Cagliari) y colgó al patrón y a cuatro o cinco tripulantes[25]. No podían proceder así los catalanes, que tenían que entregar los corsarios que apresaban a la justicia real, que juzgaba y ejecutaba, si era el caso, puesto que los capitanes de flota o los corsarios con licencia tenían jurisdicción sobre su propia tripulación, pero no sobre terceros.

El castigo que debía recibir un corsario genovés, llamado Giovanni de Portofino, fue muy controvertido. Fue apresado, seguramente, a fines de 1390, y remitido desde Cerdeña a Barcelona, siendo entregado al alguacil del infante Martín, gobernador general de los reinos de su hermano Juan I[26]. Pronto empezó el baile de órdenes y contraórdenes. El 4 de marzo el rey mandaba a su hermano que castigase al corsario porque había damnificado a muchos catalanes y la reina se adhería a la decisión de su marido, respondiendo a los *consellers* de Barcelona, que habían pedido el castigo. Pero el 6 de marzo el rey ordenaba a su hermano que no le castigara si no se comprobaba que había damnificado a sus vasallos y no se presentaban reclamantes. El cambio del monarca se debía a una carta del conde de Foix a favor del pirata y no fue la única intervención a su favor; en abril, el rey envió al noble siciliano Guillem Ramon de Montcada, conde de Agosta para que intercediera cerca de su hermano y de los *consellers* de Barcelona en favor del corsario y en mayo, después de recibir cartas del rey de Francia y del duque de Borbón, el rey mandó a su hermano que lo liberara, para que pudiera volver al servicio de aquellos magnates, pero que hubiera de satisfacer a la parte civil en la querella contra él; pocos días después, el rey había cambiado nuevamente de parecer y comunicaba al rey de Francia que había intentado complacerle, pero que le habían llegado multitud de quejas de Barcelona, de Mallorca y de otros lugares que demostraban que era reo de demasiados crímenes. Sin embargo, en consideración suya, había ordenado que el castigo fuera lo más benigno posible, sin incurrir, sin embargo, en injusticia; en junio, el monarca recomendaba a su hermano que hiciera justicia en este caso, mientras que la reina mediaba entre los *consellers* de Barcelona y el mismo rey; en agosto Juan I, sometido a nuevas presiones del rey de Francia, mandaba a los *consellers* de Barcelona que lo soltaran de la cárcel, aunque antes había de dar fiadores que garantizaran que atendería a los reclamantes en lo civil[27]. No sabemos cual fue la suerte, finalmente, de Giovanni de Portofino; hay constancia de que un pirata genovés fue colgado en Barcelona el 22 de diciembre de 1391, pero es más probable que fuera un tal Manuel, que estaba preso ya en noviembre y que alegaba, para salvarse, que había de participar en la expedición a Sicilia que preparaba el infante Martín[28].

Hay noticia también de la ejecución, por orden del rey Martín, mientras se encontraba todavía en Sicilia, de un corsario llamado Jacopo Faraoni, alias el Zopo, que fue capturado en los mares de Favignana, en Sicilia, por dos galeras del rey de Castilla, patroneadas por Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Rodrigo de Ribera, que se lo entregaron; el rey les concedió el

---

[25] ACA, C, reg. 1281, f. 38 v. (1382, diciembre, 12).

[26] ACA, C, reg. 2095, f. 192 v. (1391, enero, 21).

[27] ACA, C, reg. 1958, f. 172 r.; reg. 2054, ff. 81 v.-82 r.; reg. 1877, ff. 6 v.-7 r. (1391, marzo, 4, 5 y 6); reg. 1878, f. 10 v.; reg. 1959, ff. 182 v.-183 v.; reg. 1961, f. 13 v.; reg. 2054, f. 90 v., 94 r.-v. (1391, mayo, 2, 13 y 14 y junio 8); reg. 1878, f. 103 r.-v. (1391, agosto, 7).

[28] ACA, C, reg. 1949, f. 28 r. y reg. 1963, f. 5 r.-v. (1391, diciembre, 9). *Manual de Novells Ardits*, I, 23.

botín íntegro, incluso el quinto, a partir entre ambas galeras[29]. Su actitud fue distinta cuando, ya rey, quiso evitar que las autoridades barcelonesas ejecutaran a tres corsarios genoveses que habían sido apresados, a principios de 1402, por Gerardo de Doni, patrón de nave residente en Barcelona, porque, decía: "no és acostumat, posat que entre nós e ells fos guerra uberta, matar los hòmens presoners sinó en les batalles o conflictes"; en realidad temía que su castigo enturbiase las negociaciones en curso para un tratado de paz con Génova[30]. En cambio, los genoveses no dudaron en ejecutar, en 1408, en un clima casi de guerra, siete piratas catalanes y castellanos que habían sido capturados por Battista de Montaldo, que patroneaba la galera de la guardia de Génova. Según el cronista Stella fueron colgados en el Faro[31].

También tuvo final violento Antoni Poyo, un valenciano que patroneaba la galeota del barcelonés Nicolau de Gualbes, aunque parece que, por sus excesos contra los propios compatriotas, el propietario tuvo que desentenderse de él; fue perseguido por las autoridades valencianas y en 1410 la galeota que patroneaba fue incendiada; parece que él pudo huir y refugiarse en una carraca genovesa; sin embargo esta embarcación fue tomada y tanto su tripulación como el mismo Antoni Poyo fueron ejecutados[32].

De los castigos impuestos a los corsarios en Castilla tengo menos información. Pero de Vizcaya, en 1398, después de la captura de una nave castellana fletada por mercaderes de Barcelona, de Zaragoza y de otros lugares, pero ignoro el castigo que recibió[33].

En resumen, puede decirse que la voluntad de los gobiernos fue la de castigar a los corsarios, incluidos los propios súbditos que se dedicaban a esa actividad, pero que esa voluntad se aplicó unas veces con rigor y otras veces con laxitud, según las personas y las circunstancias. Esa falta de coherencia en el trato a los corsarios delincuentes fue una de las causas de que ese sector resultara ingobernable.

---

[29] ACA, C, reg. 2238, f. 7 r. (1397, enero, 2). El nombre de Alvar Núñez, aparece a veces como Alvar Muñoz. Cf. también reg. 2263, ff. 96 v.-97 r.

[30] M. T. FERRER I MALLOL, "Antecedenti e trattative per la pace del 1402 fra la Corona catalano-aragonese e Genova: un tentativo per porre fine alla guerra di corsa", *Archivio Storico Sardo. Studi in memoria del Prof. Giancarlo Sorgia*, XXXIX (1998), 99-138, concretamente p. 127.

[31] Georgii STELLAE, *Annales Genuenses*, en L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XVII, col. 1217.

[32] A. DÍAZ BORRÁS, *El ocaso cuatrocentista de Valencia en el tumultuoso Mediterráneo, 1400-1480*, Barcelona, CSIC. Institución Milá y Fontanals, 2002, pp. 93-97.

[33] ACA, C, reg. 2167, ff. 83 r.-84 v. (1398, enero, 13).

MEDIEVAL CLICHÉS OF HEALTH AND DIET ACCORDING TO FRANCESC EIXIMENIS

PAUL FREEDMAN
(YALE UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS)

There are so many aspects of medieval history that our dear and honored colleague Nilda Guglielmi has illuminated that the list of subjects one could write on that would touch her expertise is unusually varied. In this small token of admiration and affection I discuss a text from Spain, an area that has, of course, stimulated important research in Argentina. At the same time, as part of my own interest in spices and the image of the exotic, I would like to examine an aspect of the history of luxury and of gourmandise.

Nilda Guglielmi has offered us a deeper understanding of the works of European travelers, especially but by no means exclusively Odoric da Pordenone. The world of wonders and precious commodities (such as spices) evoked in those accounts of voyages (fictitious as well as real), demonstrated and at the same time encouraged the forms of ostentation satirized and denounced by moralists. Specifically I am concerned with the sin of gluttony as described in the moral treatises of Francesc Eximenis, a sin treated not simply as an indiscriminate excess of appetite, but rather as a shameful upper-class pleasure in food as fashion, as an occasion for ostentatious consumption, and even as a perverse obsession with health.

* * *

The Catalan friar Francesc Eximenis (ca. 1340-1409) was a skilled and enthusiastic writer on Christian moral and theological topics. His massive work, *El Crestià* was planned in thirteen books, but only four were written. Each one of these is in itself a lengthy treatise, and indeed Eximenis is one of the most prolific Catalan authors of the Middle Ages. He was a popular writer whose exempla and fables liven up considerably what might otherwise seem a crushingly systematic and repetitious critique of contemporary customs and attitudes.

One of his instructive anecdotes involves a grand and overweening ecclesiastic who writes to a doctor about his diet and health because he has lost his appetite and suffers from constipation. The priest describes an absurdly self-indulgent regimen and the physician chastises him for unhealthy behavior that damages the soul even more than the body[1]. With all its conventional satire against gluttony, the exchange between patient and doctor shows a series of conventional beliefs about food that stand, as it were, between the ecclesiastical

Note: References to the third book of Eximenis' *Lo Crestià* (known as the *Terç del Crestià*) are to the three-volume 1929-1932 edition when possible, but as this project was never completed, chapters beyond no. 352 are according to the selections presented in the Hauf ed. as in note 1 below. See also Francesc EIXIMENIS, *Com usar bé de beure e menjar* (ed. Jorge J. E. Gracia), Barcelona, 1977. I would like to acknowledge with thanks the help and advice of Professor Curt Wittlin of the University of Saskatchewan.

[1] Francesc EIXIMENIS, *Lo Crestià (selecció)* (ed. Albert Hauf), Barcelone, 1983, c. 354-355, pp. 142-145.

denunciation of gluttony and the health regimens prescribed by medical experts. Eiximenis' satirical intent leads him to portray a figure sunk in excess and unaware of it, but if the total effect is ridiculous, the details indicate nevertheless how people with ample choices with regard to food and drink attempted to satisfy their appetites and navigate a series of recommendations and prohibitions far more complicated than even today's dietary fads.

An entire book of *El Crestià* is devoted to an exhaustive analysis of sins and how to combat them. The medical complaint of the cleric appears in the section devoted to gluttony and with the doctor's response forms chapters 354-355 of this third book which is known as the *Terç del Crestià* (composed in the early 1380s). The cleric, described in the rubric as "a great ecclesiastical glutton", writes, he says, because he has trouble eating and is never hungry. He then describes his diet and manner of life, soliciting the doctor's opinion about what steps might remedy his distress. His manner of discourse is typical of patients' disquisitions on their habits and preoccupations, a tone of reasoned self-indulgence combined with a touch of hypochondria.

It soon becomes clear that this man is not having any trouble eating, rather (ludicrously) to the contrary. He begins the day relatively modestly with hot bread and warmed or "Greek" wine (from southern Italy). He varies the meat he consumes at the other meals of the day by the season, so that in summer he prefers poultry roasted on a spit, or boiled or stewed with a sauce flavored with verjuice (made from unripe grapes), along with goat, veal, lamb, and young partridges. Winter finds him opting for fat and large chickens, roosters and capons, lamb, partridges, doves and quails. Autumn is the season for game and so common dishes of the time include two kind of deer, mountain goats, hares and rabbits, but also thrushes, coots and woodcock. In spring he turns to peacock, pheasant, crane and goose. He uses few sauces, just those made with spices such as green ginger and cloves or goat's milk. The meals drift towards their conclusion with custard and cheesecake (*flaons e formatjades*), or perhaps cheese grilled or fried, then covered with sugar and served on toast. This is followed by a proper dessert of nut confections, or rice cooked in sugar and almond milk. Dried fruit and sugared spices (dragées) are last, the latter helping to comfort the stomach, prevent flatulence and freshen the breath.

Scant attention is given to fish, probably because Lent and other fast days are not being very strictly observed. On the other hand, a detailed account is provided of what wines are preferred, again varied by season. Winter is characterized by spiced wines (*clarea* and *piment*) served with sweet wafers that resemble flat waffles rolled into cylinders (*neules* in Catalan, but a standard accompaniment to spiced wine throughout Europe). The various wines mentioned come from Gascony (i.e. Bordeaux), Avignon, Saint-Pourçain (Auvergne), Castile, Italy and Mallorca. The priest finds that local red wines don't agree with him.

After the discussion of wines, the frivolity of this regimen becomes increasingly obvious and Eiximenis' satire becomes more heavy-handed. For snacks the cleric samples various electuaries –medical preparations made with sugar as a vehicle to preserve and make palatable the active ingredients. These medical sweets are the ancestors of many modern candies such as those with liquid centers or gummy textures. Electuaries were objects of Eiximenis' particular hostility as earlier in the chapters on gluttony, he says he heard tell of an apothecary's apprentice who stole and ate a large number of sweet laxative electuaries and almost died of "dysentery" as a result[2].

---

[2] *Terç del Crestià* (ed. Father Martí and Father Feliu, O.F.M. Cap.), Barcelona, 1932, vol. 3, c. 308, p. 193.

Also featured in the category of what purport to be healthy between-meal items are sugar-covered larks ("for the liver"), a kind of spiced candy called *manus Christi*, and jam with gingerbread (for good digestion)[3]. Syrups, juleps and preparations of violets provide relief from the heat, and our gourmand makes it a rule upon concluding his baths (which he takes frequently), to eat 30 egg-yolks spiced with cinnamon and cubeb (perhaps an attempt at an aphrodisiac).

The delicate regimen concludes with a number of habits intended to prolong life and preserve hygiene. After dinner the priest plays at board games, sings, strums musical instruments and then sleeps in a luxurious bed of seven mattresses adorned with curtains. He dresses in elegant clothes perfumed with musk, civet and rosewater and takes great care of his appearance. He is distressed that despite all this attention and the liberal use of clysters (anal injections) and enemas, he is unable to reduce the size of his paunch and so seems to attract only derisive notice from ladies he meets in the street. Nevertheless he is able (presumably for money) to "use" women frequently in order to preserve his health. In general he protects himself from discomfort and displeasure. Very much in the manner of a patient willing to sacrifice yoghurt for breakfast, he concludes by asking the doctor if there are any alterations he might suggest in this *bon regiment*.

The doctor is the voice of Eximenis' censorious opinion, and his response begins without preamble: "I have received your foolish letter which doesn't deserve an answer because you've lost your sense and don't know where you are". His diet and habits are shameful examples to both God and man and if he is looking to recover his appetite, he should return to the house of his parents (i.e. to his impoverished rustic origins). None of this fussing about meats and seasons matters: he should adopt the peasant diet of his youth: barley bread, onions, garlic and a little salted meat, washed down with water or vinegar. There follows some ridicule about the luxurious bed, which only impedes the stomach's work in comparison to the benefit of a bit of cold that would come from lying on the ground poorly covered. Quite losing his temper, the doctor then recommends that the cleric solve his obesity problem by disemboweling himself: this will provide an elegant impression for the ladies (*e llavors amar-vos-hien les dones, car seriets gallard*).

The doctor returns more explicitly to the great man's background. Instead of listening to musicians and pet birds, he should be hearing the livestock noises of his original peasant household. Otherwise, the pleasant melodies will be drowned out by the complaints of the poor with whose sustenance he is greedily stuffing himself to his likely damnation. His boasting about women and his absurd habit of singing are insulting to God. If he is not going to reform his life radically, he should at least have sufficient shame to hide his sinful behavior from public notice.

With the somewhat heavy-handed thoroughness that characterizes much of medieval didactic literature, Eximenis presents us with a foolish figure whose delusions about nutrition and diet are nevertheless believable in detail if not in total effect, for they coincide in many places with what was then current medical advice. For example, drinking spiced wines such as hippocras, claret or *piment* at the end of winter meals was standard practice and approved by physicians. The greatest medical authority in late-medieval Catalonia and one of the leading medical writers in Europe, Arnau de Villanova, recommended drinking spiced wine

---

[3] On the nature of the popular medieval confection known as *manus Christi*, see Tim RICHARDSON, *Sweets. A History of Candy*, New York, 2002, pp. 107-108. It was usually prepared as a hard-sugar candy, sometimes decorated with gold leaf, but might also have the consistency of marzipan or a thick syrup.

when it was cold in order to warm the mouth of the stomach. This "comforts the digestion" and the wafers taken with the wine help, by reason of their viscosity, to retain the wine at this crucial point in the digestive process thus increasing its beneficent influence. Arnau includes recipes for *piment* and for similar "nectar" in his *Regimen sanitatis*, written for Jaume II of Aragon-Catalonia between 1305 and 1308[4]. Consumption of spiced wines was common all over Europe and particularly prized in the royal court and upper clerical circles of the Kingdom of Aragon[5].

The predominance of birds in the cleric's diet also conforms with medical opinion that held that, unlike meat and game whose humoral properties tended to make them excessively cold and moist, poultry was humorally close to neutral and intrinsically healthful[6]. Even what would seem to be the most scandalous element of this *bon regiment*, the ecclesiastic's sexual appetite, exemplifies medical if not moral orthodoxy as a certain measured amount of carnal indulgence for men was thought necessary to maintain good healt[7]. Baths were also recommended by doctors, although regarded with suspicion as closely related to sexual indulgence and general sensuality[8].

The priest thus reflects common opinions, distorted, no doubt, by his own folly, but he is not a man of uncontrolled appetite who sacrifices everything for the pleasure of constantly eating. Rather he is a connoisseur. There are certain things he shuns (e.g. Catalan red wine), he has standards (the wafers must be made with sugar and have a soft and thick texture). He affects to be very particular about food and appreciates it, so he cannot be described as an omnivorous or indiscriminate glutton. It is the preoccupation with sensual satisfaction combined with an absurd medical self-regard that here manifests the sin of gluttony, something more common among the wealthy and more dangerous than mere excessive appetite. In the lists of sins and their subdivisions, gluttony was commonly divided into four, or more often five branches. As codified by Gregory the Great and later by Thomas Aquinas, there were obvious categories of gluttony such as excess (*nimis*), eating with unbecoming eagerness (*ardenter*), or in advance of normal, decent mealtimes (*praepropere*). The aspects peculiar to the connoisseur were attachment to food that was too expensive

---

[4] *Arnaldi de Villanova opera medica omnia*, vol. 10, part 1, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* (ed. Luis García-Ballester and Michael R. McVaugh), Barcelona, 1996, c. 16, pp. 460-461, also in ARNAU de VILLANOVA, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum (un tractat dièticа de l'any 1305)* (ed. Anna Trías Teixidor), Barcelona, 1994, p. 222. Arnau also wrote a separate treatise on wine, including descriptions of many combinations of wine with herbs or wine with spices. See *The Earliest Printed Book on Wine by Arnald of Villanova*, a facsimile of a German version of 1478 and an English translation by Henry E. Sigerist, New York, 1943. Other Catalan recipes are mentioned in Pep VILA, "El piment, una beguda confegida a la Catedral de Girona durant el segle XIV", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 40 (1999), 87-93.

[5] Antoni RIERA i MELIS, "'Transmarina vel orientalis especies magno labore quaesita, multo precio empta'. Especias y sociedad en el Mediterráneo noroccidental en el siglo XII," *Anuario de estudios medievales*, 30/2 (2000), 1031-1064.

[6] Terence SCULLY, *The Art of Cookery in the Middle Ages*, Woodbridge, 1995, pp. 47-53.

[7] Danielle JACQUART and Claude THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, 1985; Pedro GIL-SOTRES, introduction to Arnau de Villanova, *Regimen sanitatis* (ed. García-Ballester and McVaugh), pp. 297-305.

[8] James A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, 1987, pp. 392, 467-468; GIL-SOTRES, *op. cit.*, pp. 175-179.

(*lauté*) or too dainty (*studiose*), the latter encompassing both excessive care over preparating food and a medical or hypochondriacal fussiness about it[9].

As the doctor points out in condemnation, the cleric's regimen has turned him away from the things that matter, leading him to forget the duties of his office, and to oppress the poor. The irony that the cleric is of peasant origins reflects Eximenis' particular dislike for upstarts and social ascent. Normally not a friend of the peasantry, Eximenis here uses the priest's origins both to ridicule his pretension and to extol by comparison the simple life of rustics.

In this dialogue, the doctor is given the lines of admonishment and instruction, but Eximenis was not necessarily a consistent friend of doctors either. If it were up to doctors, he remarks elsewhere in the *Terç del Crestià*, no one would ever fast or perform penance. Doctors encourage us to take pleasure in the body and to concern ourselves too much with it to the detriment of the soul[10]. This comes as part of a series of what Eximenis considers to be typical if pathetic excuses for gluttony: that "doctor's orders prevent me from eating more abstemiously", or "if I don't eat well, I'm not good for anything". Eximenis is aware that patients use their doctors' instructions selectively and to their perceived material advantage, so that medical dietary advice, already a somewhat carnal form of wisdom, is distorted by deluded and sinful selfishness.

What kinds of food and cooking methods does Eximenis approve of? He actually has a lot to say about this and in their own way, his recommendations are as complicated and diverse as is his cleric's laughable regime. Eximenis condemns excessive attention to specific cuts of meat and in general denounces a precious and sensation-seeking approach towards what one eats: that it should be prepared in this or that manner, or with four flavors instead of one[11]. On the other hand, it is not in itself sinful to eat delicate foods if they are appropriate to one's status and not fussed over. King Louis IX of France, for example, ate surprisingly luxurious dishes for one of his saintly and self-mortifying character, but he had a fragile physical condition and a sensitive disposition, according to Eximenis. The king was not above certain mild errors with regard to luxurious food, however. Eximenis tell a story about a meal Saint Louis shared with St. Bonaventure during which he informed the friar that the lamprey they were eating had cost an entire gold franc. Bonaventure rebutted the implicit criticism of his imperturbable willingness to eat such rarified food by saying he always ate humbly whatever was given to him. He would have consumed a salted sardine with equal pleasure, and at this reply the king was supposedly much edified. Bonaventure was blameless, for he was unconcerned about either the expense or succulence of the lamprey[12]. In his treatise on government, a mirror of princes that forms the twelfth book of *El Crestià*, Eximenis warns rulers to avoid excessive splendor in their dining and drinking, both to combat excessive pride and for medical and moral reasons[13].

---

[9] GREGORY, *Moralia in Job*, 31, 45; AQUINAS, *Summa theologica*, 2a. 2ae, 148. Nicholas of Lyra identifies no less than seven kinds of gluttony, including specifically violating fast days. The traditional category of *studiose* is here divided between thinking only about food and drink and excessive attention to obtaining rare foods, see Richard NEWHAUSER, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout, 1993, p. 61 (Typologies des sources du Moyen Age occidental, 68). On gluttony and its medieval and modern meanings, see Francine PROSE, *Gluttony*, New York, 2003.

[10] *Terç del Crestià* 3, c. 304, p. 183.

[11] *Lo Crestià*, c. 370, p. 145.

[12] *Terç del Crestià* 3, c. 329, pp. 237-240.

[13] *Dotzè llibre del Crestià*, vol. 1, part 2 (ed. Curt Wittlin *et al.*), Girona, 1986, c. 522-529, pp. 128-146.

Eiximenis praises his fellow Catalans for their reasonableness and moderation. They eat fish and eggs and rely on stews and spitted meats rather than more elaborate preparations. The French and Lombards drink too much wine, the English and Germans drink beer and mead, but the Catalans drink the proper beverage (wine) in small quantities. Catalans eat only twice a day and sit at table rather than on the ground as do Castilians. A total of thirteen specific virtues separate the Catalans from others and in general their manners are better and their greed more restrained[14]. Yet despite this imputed habit of moderation, Eiximenis in the twelfth book of *El Crestià* can praise Barcelona for the plenitude of its culinary riches. Barcelona is endowed with good sense and populated by notables of great importance who give great care to cuisine (literally *la gola*, the gullet whence *golafre* = glutton). This apparent contradiction is perhaps resolved by the observation that in Catalonia one says of any table set out generously but with measure and avoiding superfluity that it is a "Barcelona table"[15].

As opposed to drunkenness, to which Eiximenis devotes a lot of attention as simply a vice of uncontrolled excess, gluttony in Eiximenis' estimation is both subtle and complex. It is not merely a question of over-eating but of devotion to new sensations ("curiosity"), pride in connoisseurship, and indulging the body. Unlike drunkenness, which is obviously shameful and diminishing, gluttony is linked to pride as well as other carnal sins such as lust.

Where, it seems to me, this discussion is significant is in showing commonplace medieval ideas about food and diet that lie between the official advice of doctors on the one hand, and the church on the other. As is well-known, it is not easy to recover the outlook of ordinary people in the Middle Ages, although here we are dealing not with the mass of population, for whom the normal food regime was austere, but rather an affluent cultural level of those who fancy themselves capable of adapting medical expertise to their circumstances and desires. These are people for whom food, health and status are intermingled. They are eager to consume prestigious foods such as game, wild or exotic poultry and spiced wine, but at the same time want to be assured these are actually healthful as opposed to the unpleasant (and humorally unbalanced) diet of ordinary folk. They want their doctors to tell them they are following a virtuous regimen by eating delicate foods. They hope to impress their guests with their good taste and ability to procure rare dishes, and simultaneously impress their physicians with their knowledge of humoral and other medical properties.

In part this desire to combine luxury and gastronomic virtue comes from a substantial medieval discourse addressed to the affluent but not necessarily highest orders of society, texts that reflect neither ecclesiastical dicta nor popular proverbial wisdom but that purport to communicate a kind of "secret" knowledge useful for the cognoscenti to succeed in life (a genre very much with us today). The pseudo-Aristotelian *Secret of Secrets*, based on Arab sources, was purportedly addressed to Alexander the Great and supposed to be an exclusive compendium of worldly wisdom, but its survival in hundreds of manuscripts attests to its wide diffusion[16]. It is on one level a political treatise about leadership, but much of what it

---

[14] *Lo Crestià* 3, c. 372, pp. 147-149.

[15] *Dotzè llibre del Crestià*, cit. Rudolf GREWE, introduction to *Llibre de Sent Soví, Llibre de totes maneres de potatges de menjar, Llibre de totes maneres de confits*, Barcelona, 2004, p. 31.

[16] See William EAMON, *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, 1994.

recommends has to do with the care of the body and spirit and it contains a detailed regimen concerning diet, exercise, sleep and other medical and style-of-life matters. There is a lot of esoteric lore concerning astrology, alchemy and numerology, but also medical secrets. The desire to avoid unpleasant sensations and the importance of tranquility and gaiety are not merely Eximenis' inventions but commonplaces of the "medical advice for executives" genre. In its combination of self-restraint and luxury, of prudence and the indulgent cultivation of the body, the *Secret of Secrets*, along with books of travel, merchants' handbooks, and household books presents a miscellaneous compendium of worldly wisdom that Eximenis is at pains to ridicule.

The combination of health, social ostentation and diet in the desires of the affluent is apparent when one looks at the role of spices in Eximenis' two letters. In the few short pages of the gluttonous cleric's regimen, aromatic luxuries are ubiquitous: in sauces he is accustomed to add to meat and poultry, in the after-dinner dragées, the spiced wines, his perfumed clothes and the medical confections such as the gingerbread, *manus Christi* and electuaries. Spices were regarded as healthful, both as medicines in their own right and as hot and dry ingredients to balance the humorally cold and moist nature of meat. At the same time, they were of course items of conspicuous consumption and many of the great medieval banquets such as that accompanying the coronation of King Richard III of England involved impressive to staggering quantities of spices. Bruno Laurioux has estimated that 70% of all medieval cookbook recipes contain spices (and almost never just pepper)[17]. Thus the psychological self-satisfaction of Eximenis' cleric, whatever his physical distress, comes from a conviction that health, taste and status are not only compatible but reinforce each other. This is rather different from the modern conviction that food that tastes delicious is usually damaging. A closer parallel between medieval and modern might be the peculiar concepts of well-being, consumerism, and health that aromatherapy provides –the notion that fragrance resolves quasi-medical complaints (such as stress), displays taste and elegance, relies on "natural" botanical products or flavors, and creates a pleasant ambience. Eximenis' priest who wants to avoid all distasteful thoughts and sensations would certainly approve.

Eximenis regards spices, and indeed the entire regimen elaborated in the priest's letter, as dangerous. This is a bit different from their role in lust and gluttony in literary authors such as Chaucer who uses spices as emblems for lust as well as gluttony. Here spices are items of vanity all the more dangerous for their claims to medical virtue and personal care.

Censorious though he was (or perhaps because of his harsh judgments), Eximenis had a good ear for the rationales for self-indulgence and the deluded satisfaction people take at their own reasoning. In the realm of diet, the similarity between medieval and modern attitudes and concerns is greater than for sexual or spiritual sins. The dictates of medieval moralists with regard to sexuality are far away from most modern ways of thought. Pride, envy and covetousness are now more often thought of as measured goods according to secular economic and psychological orthodoxies rather than absolute evils. Gluttony, however, remains a consistent source of anxiety. If not quite a sin in the modern world, gluttony is certainly regarded as a personal and cultural failing. It is more prevalent now given the far greater percentage of the population in developed countries with adequate access to food than was the case six or seven hundred years ago, but common opinion does not regard gluttony as merely reflecting better nourishment or culinary opportunities.

---

[17] Bruno LAURIOUX, "De l'usage des épices dans l'alimentation médiéval", *Médiévales* 5 (1983), 16-17.

Gluttony, therefore, is a current an obsession even if not under precisely that name. Dieting to lose weight mingles health concerns with those pertaining to physical appearance, much as Eiximenis' cleric is worried both about his appetite and his unattractive bulk. Medical theories are greedily consumed and reworked into popular or individual forms, so that most people following a particular regimen are doing so on the basis of books, informal advice, or personal adaptations rather than under the direct supervision of a doctor. The plethora of advice is often contradictory in content and ephemeral in its agreed-upon validity. These factors as well as human behavioral patterns and such phenomena as advertising mean that there is a large industry serving "patients" whose condition tends not to be cured.

I would not claim that Eiximenis has much practical advice for us, but surely medieval and modern preoccupations with diet and health may be said to exhibit certain peculiar continuities in the care of the self.

ARTE, MÍSTICA Y VISIÓN EN LA BAJA EDAD MEDIA. EL *LIBRO DE LAS REVELACIONES* DE JULIANA DE NORWICH*

BLANCA GARÍ
(UNIVERSIDAD DE BARCELONA, ESPAÑA)

Se conoce con el nombre de Juliana a una reclusa que vivió durante años en una pequeña celda construida contra los muros de la iglesia de St. Julien del monasterio de monjas benedictinas de la ciudad de Norwich en el este de Inglaterra. Su nombre de pila lo ignoramos, como ignoramos tantas otras cosas acerca de su vida[1]. Tenemos en cambio sus escritos. Por ellos sabemos que el 13 de mayo de 1373, cuando contaba con treinta años y medio de edad y en el curso de una grave enfermedad, tuvo una experiencia que había de marcar su vida. Ella la define como una "revelación" (*reuelation*) de amor a través de dieciséis "visiones (*showings*)". Escribió inmediatamente una primera versión de las mismas y veinte años después, hacia 1393, una segunda mucho más extensa y fruto de una detenida maduración[2]. Conocemos esa obra con el título algo equívoco de *Libro de las revelaciones* o también con el nombre inglés que ella dio a sus visiones: *Showings*[3].

La obra de Juliana, tanto en su versión corta (VC) de los años setenta como en la madurada versión larga de los noventa (VL), es de una riqueza y complejidad extraordinaria literaria, espiritual y mística, al punto que para algunos, como Tomas Merton, puede considerarse una de las obras maestras de la teológica occidental[4]. Esta obra de teología es, sin

---

* Esta investigación se ha beneficiado del proyecto HUM 2004 03718-C03-01/Hist del MEC.

[1] El nombre de Juliana aparece en dos ocasiones: en un manuscrito de 1413 en el que se asegura que la reclusa sigue viva y en el *Libro de Margery Kempe*, contemporánea de Juliana a quien visitó en su celda probablemente hacia 1414 para consultarle acerca de sus propias visiones, Sanford Brown Meech y Hope Emily Allen (eds.), *The Book of Margery Kempe*, EETS OS, 212, Londres, Oxford University Press, 1940 (reed. 1961), cap. 18, pp. 77-78.

[2] La edición crítica de ambas versiones ha sido realizada por Edmund Colledge y James Walsh, *A book of Showings to the Ancoress Julien of Norwich*, Toronto, 1978. Las referencias de las citas traducidas por mí pertenecen a esta edición. Ha traducido el texto de la versión larga al español María Tabuyo, *Juliana de Norwich. Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002.

[3] En los manuscritos antiguos la obra de Juliana aparece sin título; el primer capítulo se abre, sin embargo, con estas palabras "He aquí una revelación (*revelacion*) de Amor que Jesucristo, nuestra eterna bienaventuranza, ha hecho en diez y seis *shewynges*", VL 1, 2-3. Mantengo la expresión *showing* para conservar la distinción que hace la propia Juliana entre *sights* o visiones, y los *showings*: cada uno de estos *showings* se compone de varias visiones y el conjunto de los dieciséis se presenta como una única revelación.

[4] Tomas MERTON, *Mystics and Zen Masters*, Nueva York, 1961, pp. 140-141. De hecho Juliana figura para la historiografía contemporánea como una de las grandes escritoras místicas de la llamada teología vernácula o teología en lengua materna. Sobre este tema: Victoria CIRLOT y Blanca GARÍ, *La Mirada Interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, 1999. Sobre el concepto "vernacular theology" ha escrito Bernard MCGINN, "Introducction: Meister Eckhart and the Beguines in Context of Vernacular Theologie", en IDEM (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, Nueva York, 1994, pp. 1-14. Así como en Bernard MCGINN, *The presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, en especial el volumen II: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*, Nueva York, Crossroad, 1998.

embargo, en primer lugar la puesta en escena de un complejo universo visionario. Los *Showings* constituyen un laberinto de imágenes concatenadas lleno de significados polivalentes. Un laberinto compuesto, según lo define la propia Juliana, por visiones corporales, audiciones ("palabras formadas en el entendimiento") y visiones espirituales ("con y sin apariencia corporal") que giran todas ellas en torno a una imagen desencadenante, primordial, desplegada en diversas facetas en las distintas visiones corporales: la imagen del Cristo doliente, la del crucificado[5].

Este sentido marcadamente cristocéntrico permite afirmar que el universo visionario y la experiencia mística de Juliana se hallan perfectamente inscritos en las corrientes espirituales del Occidente del siglo XIV y en las prácticas meditativas y técnicas devocionales en las que éstas se sustentaban. La principal de estas técnicas era en la segunda mitad del siglo XIV el uso meditativo de la imagen[6].

En un libro relativamente reciente, *The Visual and the Visionary*, Jeffrey Hamburger ha demostrado los lazos estrechos que desde el siglo XII unen las prácticas espirituales y la producción de imágenes[7]. Las nuevas formas de espiritualidad, que se difunden en todo Occidente en especial a partir del siglo XIII y a cuya vanguardia están los movimientos religiosos femeninos, hacen un uso calculado y deliberado del arte inscrito en las técnicas de meditación con la finalidad de promover, inducir, canalizar y focalizar la experiencia visionaria. Con el amplio desarrollo de esas técnicas se asocia la profusión de imágenes devocionales, escultóricas y pictóricas, y sobre todo la difusión de los libros devocionales en los que las ilustraciones se hacen cada vez más importantes: libros de oraciones, psalterios, y en especial las *Vitae Christi* y los "Libros de Horas" de Cristo y también de María[8].

Pero la relación entre arte y visión en los últimos siglos de la Edad Media es además una relación bilateral que traza por decirlo así un camino de ida y vuelta. Por un lado las imágenes y las técnicas de visualización son instrumentos de meditación que apuntan más allá del discurso narrativo buscando la inmediatez de la experiencia visionaria, pero al mismo tiempo la visión, o la imagen visionaria, es reelaborada y propuesta a su vez como ejercicio mistagógico ejemplar.

Es precisamente ese camino de ida y vuelta entre lo visual y lo visionario, entre arte y visión el que propongo seguir a través del "*Libro de las revelaciones*". Juliana misma nos indica la senda desde las primeras líneas de su texto: "Yo deseaba tres dones de la gracia de Dios. El primero la experiencia de la pasión, [...] pues deseaba haber estado allí junto a

---

[5] Un análisis en profundidad del lenguaje visionario de Juliana en R. MAISONNEUVE, *L'Universe visionaire de Julian af Norwich*, París, 1987, en especial pp. 79-122. También Paul Molinari ha abordado el tema, analizando en detalle hasta qué punto Juliana construye la descripción de sus revelaciones desde el marco de categorías de la tipología visionaria agustiniana: Paul MOLINARI, *Julian of Norwich: The Teaching of a 14th Century English Mystic*, Londres, 1958, en especial pp. 60-70. Véase también P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981, pp. 78-89.

[6] Eso no significa que la experiencia visionaria de Juliana quede reducida a una mera traducción de las prácticas meditativas, sino que por un lado hay un uso mistagógico de las mismas, y por otro la experiencia se expresa y elabora en el marco de referencias de su época. Al respecto aunque en otro contexto y para otra escritora visionaria véase Victoria CIRLOT, "Técnica alegórica o experiencia visionaria", en IDEM (trad. y estudio), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 303-314.

[7] Jeffrey F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Middle Ages*, Nueva York, Zone Books, 1998, p. 125 y ss.

[8] Tal como ha puesto de relieve para el ámbito inglés Marion GLASSCOE, "Time of Passion: Latent Relationships between Liturgy and Meditation in two Middle English Mystics", en Helen PHILLIPS (ed.), *Langland, the Mystics and the Medieval English Religious Tradition. Essays in Honour of S. S. Hussey*, Brewer, 1990, pp. 141-159.

María Magdalena y los otros amantes de Cristo de forma que pudiera ver con mis propios ojos la pasión que nuestro Señor sufrió por mí, para sufrir con él como hicieron otros que le amaban, [...] creía firmemente en los sufrimientos de Cristo, tal como nos son mostrados y enseñados por la Santa Iglesia y tal como se ven en las pinturas de las crucifixiones" (VC, 1, 5-18). En estas palabras de Juliana hay una doble referencia a las prácticas devocionales de su época: por un lado el deseo de ser testigo directo de la Pasión evoca la participación imaginativa a la que invitan los manuales de meditación del siglo XIV. El meditador o la meditadora son instados en ellos a implicarse como actores en el acontecimiento histórico del pasado hecho presente. La segunda referencia, en este caso directa y explícita, es una referencia a la imagen misma de la Pasión en las pinturas de su época como pedagogía de la fe, como fuente de sus propias creencias y como objeto de visualización. A tenor de ello y a un primer nivel muy inmediato, son muchos los que han relacionado los *Showings* con el arte que le era contemporáneo a Juliana, esto es con las pinturas tardomedievales de la crucifixión en general y más concretamente con las de los círculos de producción artística de pinturas y miniaturas del Este de Inglaterra[9]. Por otro lado, a reforzar el eficaz uso de la imagen devocional en las prácticas meditativas contribuye así mismo la descripción que hace Juliana de las circunstancias desencadenantes de su propio proceso visionario. Juliana yace enferma en la cama, a los tres días y tres noches, creyendo que iba a morir, un crucifijo le es colocado ante su rostro, Juliana lo contempla y al instante, según nos cuenta, todo se oscureció a su alrededor excepto la cruz y súbitamente desapareció todo dolor, a partir de ese momento se iniciaron las visiones[10].

En todo caso, partiendo de esa doble comparación se han leído las detalladas descripciones de las escenas de la Pasión que jalonan el *Libro de las revelaciones* de Juliana como una prueba definitiva de la influencia directa de los manuales de meditación y del arte devocional sobre su experiencia visionaria. Haciéndose eco de los manuales, Juliana se siente presente en las escenas de la coronación de espinas, la flagelación, la crucifixión y la muerte de Cristo, las evoca con detalle de testigo visual, describe con precisiones pictóricas los más leves matices de la imagen. El argumento es hasta cierto punto, a un cierto nivel, convincente. Y es que ciertamente la relación entre arte y visión en Juliana y su uso de la imagen como desencadenante mistagógico es indudable. Y sin embargo, una lectura atenta del *Libro de las Revelaciones* nos muestra que esa relación transciende con mucho el marco de la simple reproducción mimética. El papel de la imagen en Juliana es mucho más sutil, más rico y más complejo que el de la mera transposición literal.

Para comprender en toda su intensidad la capacidad de acción de la imagen en Juliana y la transposición simbólica a la que la somete, propongo ir un paso más allá del uso de la imagen, o de lo visual, como estímulo de la imaginación visionaria, para descubrir en las visiones de Juliana la emergencia del "icono místico". Para ello es necesario centrarnos justamente en las llamadas por la propia Juliana "visiones corporales".

Estas, que son exactamente seis, aparecen como puertas de entrada al laberinto visionario y por tanto perfectamente integradas junto con las visiones espirituales en cada

[9] Denise N. Baker señala la importancia de esa invitación a una participación activa en las imágenes y, entre otros ejemplos, cita como especialment evidentes el de la crucifixión del psalterio de Gorleston producido hacia 1325 muy probablemente en Norwich para la parroquia de esa ciudad en Suffolk. Denis N. BAKER, *Julien of Norwich. Showings: from Vision to Book*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994, en especial cap. 2, p. 40 y ss.

[10] Tal como ella misma narra en la última parte del capítulo 3 VL 3, 25-52.

uno de los *showings* y en la totalidad de la Revelación. Se encuentran situadas al comienzo de los *showings* 1, 2, 4, 8, 9 y 10 y son todas ellas imágenes del Cristo doliente, a partir de las cuales se desencadenan audiciones y visiones espirituales. En cierta forma, cada una de estas "visiones corporales" alude a una escena de la Pasión: de la coronación de espinas a la muerte del crucificado, pero contra lo que pudiera parecer, no se trata de fragmentos narrativos de la Pasión sino más bien de una serie de instantáneas atemporales extremadamente precisas focalizadas en el cuerpo de Cristo. Las cinco primeras forman en palabras de Juliana una única secuencia: "Nuestro gentil Señor –dice al final del *showing* 9– me mostró su Pasión de cinco maneras" (VL 23, 8-14), la primera de las cuales es la cabeza sangrante, la segunda los cambios de color del rostro, la tercera el río de sangre que mana copioso de su cuerpo, la cuarta la profunda desecación del rostro en el instante de la muerte y la quinta la súbita transformación en ese mismo instante del rostro de Cristo del sufrimiento en alegría. A esta secuencia le sigue, en el *showing* 10, cerrando, culminando, transformando también el significado de conjunto, la visión de la herida del costado.

Las cinco primeras visiones corporales tienen un referente icónico indudable: la Verónica y su complemento, la "imago pietatis" o la imagen atemporal del Cristo doliente. Corresponde una vez más a Hamburguer el haber dado cuenta del especial valor icónico de la Verónica asociada a la "imago pietatis" en la literatura visionaria de los siglos XIII y XIV a través del análisis de su aparición en varios textos místicos y visionarios entre los que figuran los de Gertrud la Grande y Matilde de Hackenborn, ambas monjas del famoso monasterio de Helfta en siglo XIII donde había de acabar sus días la beguina Matilde de Magdeburg[11]. Hamburger alude asimismo a la propia Juliana, en relación a la "visión corporal" del *showing* 2 del "*Libro de las revelaciones*", en la que el rostro del crucifijo que Juliana tiene ante sí cambia constantemente de color. Al intentar describir esta visión Juliana hace referencia explícita al velo de la Verónica conservado en Roma, mencionando el hecho de que su visión "le hizo pensar en él". Como apunta Hamburguer la dualidad de ese rostro de colores cambiantes reproduce la paradoja representada en el velo de la Verónica como imagen central de la Historia de Salvación y como manifestación de la duplicidad inseparable de las naturalezas de Cristo que Gertrud de Helfta expresaba con el binomio "enigmática oscuridad/luminosa claridad" y que Juliana traduce en cambios de color y en su interpretación de la visión como una secuencia de dualidades interpenetradas: tinieblas/luz, rojo/blanco, pálido/negro, fealdad/belleza, buscar/contemplar y finalmente humanidad/divinidad. Un juego de pares inseparables que volvemos a encontrar en la relación oximorónica que establecen las cuatro verónicas del velo llamado de Copenhague[12].

Pero además de esta alusión explícita en el segundo *showing* a la reliquia de Roma, en su conjunto las cinco primeras visiones corporales de Juliana son todas ellas por igual diversas facetas, enfoques, focalizaciones de la "imago pietatis", entendida como un verdadero icono implosivo cuya visión explota, mucho más allá del plano narrativo literal de la Pasión, en un conocimiento iluminado y en una comprensión profunda, transformando así la práctica meditativa en contemplación y finalmente el conjunto de los *showings* en una *revelation*, una revelación.

Para analizar la función de este icono implosivo en el conjunto de la revelación es bueno tener en cuenta la estructura que subyace al *Libro de las revelaciones*. El texto puede dividirse con claridad en tres grandes partes separadas por marcadas cesuras en la secuen-

[11] HAMBURGER, *op. cit.*, pp. 359-362.

[12] *Ibidem*, pp. 326-327.

cia visionaria[13]. Todas las visiones corporales se encuentran en la primera de las tres partes que abarca los *showings* 1 al 12. Estos pueden ordenarse a su vez temáticamente en cuatro secciones compuestas por tres *showings* respectivamente, presentando cada una de estas cuatro tríadas un aspecto de la teología general que Juliana descubre a través de sus visiones.

La primera tríada, *showings* 1, 2 y 3, presenta sintéticamente al Dios trinitario en la creación como manifestación de Amor. Dentro de esta primera tríada se hallan situadas las dos primeras visiones corporales que contienen la cabeza coronada de espinas y el rostro de colores cambiantes, y que se hallan situadas al principio de los *showings* 1 y 2.

Desde el primer instante pues, desde el mismo momento en que se inician las visiones nos encontramos enfrentados al icono implosivo, a la "imago pietatis" puesta en relación con el mecanismo por el que Juliana salta del plano de la meditación en la pasión de Cristo al del conocimiento iluminado. Un mecanismo que algunos han visto como disonante[14] por ese salto del Cristo sufriente a la idea de la unión entre Cristo y la Trinidad y la bondad absoluta de Dios y de su creación. Y sin embargo, es ese mecanismo el que permite la emergencia de las visiones espirituales concentradas en auténticas "imágenes-enigma"[15].

Así por ejemplo sucede en el primer *showing*: Juliana acaba de describir las gotas de sangre que manan de la corona de espinas: "He aquí que de repente vi la roja sangre resbalar bajo la corona, ardiente y nueva abundante y viva" (VL, 4, 3-5), dando un inmediato salto a la contemplación de esa imagen desde una perspectiva teológica de interpretación: "y la Trinidad repentinamente llenó mi corazón de la más viva alegría" (VL, 4, 9-10). Y ello desencadena una de esas visiones espirituales o imágenes-enigma: "Entonces me fue mostrado algo muy pequeño, del tamaño de una avellana, descansando en la palma de mi mano según me pareció, y era redondo como una bolita. Lo miré con el ojo de mi entendimiento y pensé: ¿Qué puede ser? Se me respondió de manera general: Es todo lo creado. Me sorprendió que esta cosa pudiera subsistir pues, a mi parecer, semejante nonada podía ser aniquilada en un instante. Y se me respondió en mi entendimiento: Subsiste y subsistirá por siempre, porque Dios la ama. Y así todo tiene su ser del amor de Dios. En esta nonada vi tres propiedades. La primera: Dios la ha creado. La segunda: Dios la ama. La tercera: Dios la guarda. Mas ¿qué vi en ella? al creador, al amante, al guardián. Y mientras yo no esté substancialmente unida a él no podré alcanzar ni pleno reposo ni verdadero gozo. Es decir mientras no esté ligada a él por un lazo tal que entre mi Dios y yo no exista ya nada creado que nos separe" (VL, 5, 9-22) La simple realidad de una bolita sobre la palma de la mano de Juliana, que identifica y trasparenta la mano de Dios incluye de algún modo la absoluta seguridad en la salvación, de manera que la imagen visionaria surgida de la contemplación del icono místico expresa concentradamente lo que volvemos a encontrar de forma más explícita en una frase repetida varias veces en el texto y que ha hecho famosa a Juliana: "Todo acabará bien, y todo acabará bien, y cualquier cosa, sea cual sea, acabará bien" (VL, 27, 13-14).

La segunda triada, *showings* 4, 5 y 6, presenta por primera vez el problema del mal y

---

[13] Así por ejemplo lo han visto BAKER, *op. cit.*, pp. 132-133; M. GLASSCOE, *English Medieval Mystics. Games of Faith*, Londres, 1993, p. 239 y ss. Y, sobre todo, Irene LEICHT, "Die Theologie der Julian of Norwich: eine Darstellung des systematischen Aufbau der Revelations of Divine Love", en B. A. ZIMMERMANN (ed.), *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg, 1994, pp. 173-208.

[14] De "disonancia de imágenes" (*bildisonanz)* ha hablado Franz WOHRER, "Aspekte der englischen Frauenmystik in spatten 14 undbeginnenden 15. Jahrhundert", en P. DINZELBACHER y D-R. BAUER, *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern bei Stuttgart, 1984, pp. 321-322.

[15] Tal como las define MAISONEUVE, *op. cit.*, pp. 101-108.

el final escatológico partiendo de la tercera de las visiones corporales, la de la sangre que fluye abundante del cuerpo azotado de Cristo, y que acaba por transformarse en el río o canal que desciende a los infiernos y muestra como la Pasión vence al mal, un mal que, se nos ha dicho, no tiene substancia, es "nada"[16].

La tercera tríada, *showings* 7, 8 y 9, nos pone ante la "kenosis" y la entronización de Cristo partiendo en esta ocasión del empalidecimiento y desecación del rostro en el instante de la muerte y la transformación de la expresión de sufrimiento en alegría. En esta ocasión la integración de las visiones corporales en el conjunto de los tres *showings* da cuenta del movimiento que va del despojamiento absoluto a la glorificación, del sufrimiento a la alegría, mostrando la ambivalencia de ese movimiento de contrarios y su resolución final en la entronización y glorificación de Cristo y con él de toda la Trinidad. La visión corporal del rostro se abre entonces a la visión espiritual de los tres cielos asociados "En respuesta a esto mi entendimiento fue elevado hasta el cielo, y allí vi tres cielos; en esta visión yo estaba atónita. Pensé: veo tres cielos y todos están en la santa humanidad de Cristo. Ninguno es mayor, ninguno menor, ninguno más alto, ninguno más bajo sino todos son iguales en su gozo" (VL, 22, 7-11). "En estas tres palabras: es para mi alegría, gozo y delicias sin fin me fueron mostrados tres cielos. Por alegría entendí el placer del Padre. Por gozo la gloria del Hijo. Por delicias sin fin el Espíritu Santo" (VL, 23, 2-5).

Aquí los tres cielos paritarios de Juliana se corresponden de nuevo con una imagen devocional que ella debía tener bien presente: la imagen del trono de gracia o del trono de la Trinidad: El Hijo en la cruz es sostenido por el Padre en su forma humana sentado en un trono y conectados ambos por las alas del Espíritu Santo[17]. Juliana conocía sin duda esta imagen que era a su vez un punto culminante de la experiencia devocional tal como lo estructuraban los manuales de meditación que conducían al meditador de escalón en escalón hasta la contemplación[18].

La alegría del rostro de Cristo y la visión de los tres cielos paritarios introducen además el tema de la salvación de la Creación: "Pues Dios –escribe Juliana concluyendo– es todo lo que es bueno, según veo; y Dios ha hecho todo lo que existe; y Dios ama todo lo que ha hecho [...] y en la humanidad que será salvada esta comprehendido todo, es decir, todo lo creado y el creador de todo. Pues en el hombre está Dios y en Dios está todo" (VL, 9, 12-15).

La cuarta y última triada se centra justamente en el tema de la alegría de la salvación, cerrando esta primera parte del *Libro de las revelaciones* a través de los *showings* 10, 11 y 12. Al principio del *showing* 10 aparece la última de las visiones corporales de Juliana: la herida del costado. Juliana contempla a Cristo que a su vez contempla en la cruz la herida de su propio costado. La visión la conduce a penetrar mentalmente en el interior a través de la herida: "Con cortés semblante nuestro Señor miró el interior de su costado y lo contempló con alegría y, a través de esta dulce mirada, condujo el entendimiento de su criatura hacia el interior de su costado a través de la propia herida. Y allí, reveló un bello y delicioso lugar suficientemente amplio para todos los seres creados que serán salvados y descansarán en la paz y el amor [...] y en esta dulce visión mostró su bendito corazón y en su gozo le mostró a mi

---

[16] VC 23, 26-35 y VL 11, 22 y 27, 26-27.

[17] La asociación de esta imagen con el "Trono de gracia" la plantea claramente BAKER, *op. cit.*, pp. 55-58.

[18] Así por ejemplo la imagen citada por Jeffrey Hamburger del manuscrito francés conocido como "La Sainte Abbaye" fechado hacia 1300 en la que se plasma el proceso meditativo y la devoción contemplativa de una monja cisterciense: su visión final es precisamente el trono trinitario de gracia (*op. cit.*, p. 132).

entendimiento una parte de su bendita divinidad" (VL, 24, 3-7, 9-11).

Esta visión, que es la última de las "visiones corporales" de todo el texto se diferencia, sin embargo, claramente de la secuencia formada por las cinco anteriores. Por un lado la veneración al sagrado corazón, que se remonta como poco al siglo XIII, constituye un tema central ya no de la meditación en los sufrimientos de Cristo sino de la experiencia mística. La *ostentatio vulneris* asociada al corazón deriva así no tanto de la Pasión como de la unión amorosa de Cristo y el alma y tiene un referente textual importante en el Cantar de los Cantares. Por otro lado y en consecuencia la visionaria se convierte aquí en elemento activo de la visión. La escena tiene fuertes conotaciones con imágenes mistágogicas de la época. Así por ejemplo con una miniatura doble de los *Rothschild canticles*, un libro de meditación mística realizado hacia 1300, en la que la amada, situada en el lado izquierdo y bajo una escena del encuentro de los amantes en el jardín del amor, sostiene la lanza que apunta hacia la figura desnuda de Cristo, situada en el lado derecho, que a su vez se gira suavemente hacia ella mostrando con el dedo la herida de Amor[19].

Pero Juliana nos dice que penetra en la herida de Cristo. Esa afirmación que focaliza la visión en la abertura al corazón parece hacerse especialmente ostensible en toda una tipología de imágenes de la herida del costado que se difunden en el mundo occidental especialmente a partir del siglo XIV. Asociada con las "arma Christi" la herida aparece en ellas como icono central. Junto a los instrumentos de la Pasión que actúan como símbolos de la totalidad de los sufrimientos de Cristo, la herida en forma de mandorla normalmente vertical ocupando la parte central de la imagen y desproporcionadamente grande en comparación al resto de los elementos recoge una serie de significados que no se agotan ni anulan mutuamente.

En primer lugar la herida del costado es el cuerpo de Cristo y el "vero icono" de Dios. Ya Richard Rolle en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XIV había descrito el cuerpo de Cristo como una herida hecha de heridas lo que permite que sea visualizada como el cuerpo del resucitado que sostenido por ángeles asciende del sepulcro. O también asociada a la misma Verónica redoblando la fuerza iconica de lo visualizado[20].

Pero la herida como "cuerpo de resurrección" significa también a través de la aureola radiante de la mandorla el punto de encuentro entre la humanidad y la divinidad de Cristo. De este modo la herida alude a la presencia verdadera asociándose de inmediato a la eucaristía y a la gramática erótica de la mística amorosa. La herida invita a la unión y en última instancia es la puerta verdadera, por la que penetra Juliana hacia la divinidad.

A Juliana le es revelado allí un bello y delicioso lugar donde descansa en paz y amor la creación salvada. Ese espacio de salvación de todo lo creado nos permite añadir un ulterior significado a la imagen de la herida, significado que viene reforzado por la semejanza entre el lenguaje pictórico de algunas representaciones de la herida y el de los mapamundi y los diagramas cosmológicos medievales en los que el cuerpo de Cristo aparece como un microcosmos que abraza el mundo, que contiene el mundo, que hace de él su propio cuerpo[21].

La visión corporal con la que se inicia el *showing* 10 expresa así concentradamente lo

---

[19] Jeffrey HAMBURGER, *The Rothschild Canticles. Art and Misticism in Flanders and Rhineland circa 1300*, Yale University Press, 1990, p .

[20] Sobre los significados de la herida del costado véase David S. AREFORD, "The Passion Measured: a Late-Medieval Diagram of the Body of Christ", en A. MAC DONALD, H. N. B. RIDDERBOS, R. M. SCHLUSEMANN, *The Broken Body. Passion Devotion in Late-Medieval Culture*, Groningen, Egbert Foster, 1998, pp. 211-238.

[21] MAC DONALD, RIDDERBOS, SCHLUSEMANN, *op. cit.*, pp. 228-235.

que ya anunciaba el *showing* 9: "en la humanidad que será salvada esta comprehendido todo, es decir, todo lo creado y el creador de todo. Pues en el hombre está Dios y en Dios está todo" (VL, 9, 12-15).

Finalmente se cierra esta primera parte del Libro con el *showing* 12 que muestra la gloria final del Hijo. Cristo invita a Juliana a unirse a él en una llamada insistente revelándole su verdadero nombre como lo hiciera un día a Moisés sobre el monte Horeb.

En el *showing* 13 en cambio se produce una cesura que da paso a la segunda parte de la Revelación. Significativamente, a partir de aquí no sólo no volvemos a encontrar ninguna visión corporal sino que se da un verdadero cambio temático que viene reforzado por el hecho de que es aquí, en los *showings* 13, 14 y 15, donde se encuentran en la versión larga, meditada durante casi 20 años, los principales temas que no aparecían todavía en la versión corta o que lo hacían tan sólo apuntados, es decir: la parábola del señor y el sirviente definida por la reclusa como el "abecedario en el que aprendió a comprender", y a partir de la parábola, las dos grandes elaboraciones teológicas que han hecho famosa a Juliana: la reflexión sobre el problema del mal y la teología de la maternidad de Dios[22].

Finalmente es necesaria una última referencia a la tercera y última sección del libro compuesta tan sólo por el *showing* 16. Juliana misma lo considera el resumen y la culminación de toda la Revelación, en el centro de la cual se sitúa la visión primordial: el nacimiento de Dios en el alma, "El Señor abrió mi ojo espiritual y me mostró mi alma en el centro de mi corazón. La vi tan inmensa como un universo infinito y como un bienaventurado reino, y por su aspecto comprendí que se trataba de una ciudad gloriosa. En el centro de esa ciudad se halla sentado nuestro señor Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre [...] y el alma está habitada completamente por la divinidad, supremo poder, suprema sabiduría, suprema bondad" (VL, 68, 2-6, 12-14). El alma en el centro del corazón es un tema iconográfico y mistagógico fundamental de los últimos siglos de la Edad Media[23] y de ello se hace eco esta última parte del libro de Juliana. Pero además la imagen literaria de la visión del alma en el centro del corazón no deja de tener connotaciones con la imagen del tabernáculo de la Trinidad, es decir, la imagen de María que contiene en su interior el trono de gloria, que alumbra lo divino, que da a luz a Dios en ella[24].

Asi pues el universo visionario de Juliana incluye en su punto de partida el uso devocional y mistagógico del arte, la iconografía y las prácticas meditativas asentadas en las imágenes de su tiempo. En un sistema de correspondencias complejo, estas prácticas desencadenan en ella una experiencia imaginal y visionaria que por un lado transciende ampliamente el significado convencional de las imágenes y por otro se traduce, se comprende y se

---

[22] Dos temas que se alejan y superan en mucho las posibilidades de este artículo. He tratado ambos temas en Victoria CIRLOT y Blanca GARÍ, *La Mirada Interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, 1999, pp. 255-282 y en el estudio introductorio a la traducción catalana de la obra: *Juliana de Norwich, Llibre de les revelacions de l' amor divi* (estudio de Blanca Garí, traducción Marta Pessarrodona y Rosa María Piqué), Barcelona, Proa, 2002 ("Classics del Cristianisme").

[23] Desde la perspectiva iconográfica ha tratado el tema Jeffrey HAMBURGER, "The House of the Heart", en *Nuns as Artists. The visual culture of a medieval convent*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1997, pp. 137-157.

[24] Sobre las connotaciones marianas del la experiencia mística véase Marzena GÓRECKA, *Das Bild Mariens in der deutschen Mystik des Mittelalters*, Berna-Berlín, 1999; así como M. Elisabeth GÖSSMANN, "Die mystische Verschmelzung der Verkündigung an Maria mit dem Geschehen an der gottminnenden Seele bei Mechthild von Magdeburg", en *Die Verkundigung an Maria in dogmatische Verständisch des Mittelalters*, Munich, 1957, pp. 185-190.

elabora literariamente a lo largo de veinte largos años en un lenguaje teológico y místico propio del siglo XIV.

JULIANA DE NORWICH: A BOOK OF SCHOWINGS

1 *revelation* => 16 *showings* => compuestos por *sights* (visiones corporales/palabras formadas en el ententimiento/visiones espirituales con y sin apariencia corporal)

I - PRIMERA PARTE

-1-

showing 1 => 1ª visión corporal = corona espinas

showing 2 => 2ª visión corporal = cambios color rostro DIOS EN LA CREACIÓN

showing 3

-2-

showing 4 => 3ª visión corporal = flagelación

showing 5 FIN ESCATOLÓGICO

showing 6

-3-

showing 7

showing 8 => 4ª visión corporal = empalidecimiento KENOSIS/GLORIA

showing 9 => 5ª visión corporal = cambio sufrimiento/alegría

-4-

showing 10 => 6ª visión corporal = herida del costado

showing 11 ALEGRÍA SALVACIÓN

showing 12

II – SEGUNDA PARTE

showing 13 PROBLEMA DEL MAL

showing 14 La parabola del señor y el sirviente MATERNIDAD DE DIOS

showing 15

III – TERCERA PARTE

showing 16 Nacimiento de Dios en el alma

A PROPOS D'UN LITIGE ENTRE LE MONASTÈRE DE SAN SALVADOR DE OÑA ET LE CONCEJO DE FRÍAS (1271-1292). NOTES D'ONOMASTIQUE

JEAN GAUTIER DALCHÉ
(UNIVERSITÉ DE NICE, FRANCIA)

Dans le dernier tiers du XIIIe siècle, un litige opposa le concejo de Frias et le monastère de San Salvador de Oña situés l'un et l'autre dans la région historique de la Bureba. Il fut porté en 1271 devant Alphonse X qui ordonna l'ouverture d'une enquête judiciaire. Il s'ensuivit, en 1280, un procès où les arguments présentés par les deux parties lors de cette *pesquisa* furent soumis à l'appréciation de trois juges arbitres (*alcaldes de avenencia*). La sentence qu'ils prononcèrent ne fut pas acceptée par le *concejo*. Finalement, en 1291, un accord à l'amiable, que Sancho IV confirma l'année suivante, fut conclu entre les deux parties. Tout donne à penser qu'il fut durable[1].

La partie conservée de la documentation relative à cette affaire, a été publiée. Elle donne à connaître la complexité de la répartition des droits sur la terre et sur les hommes et des relations de pouvoir dans la Bureba. Les hommes y relevaient –dans des proportions inégales–, du monastère de San Salvador, d'Alphonse X, de son épouse et de sa fille Berenguela, abbesse de Las Huelgas de Burgos, des puissants lignages des Haro et des Lara à la fidélité incertaine, d'une moyenne et petite noblesse locale turbulentes. Il n'existait dans la région que deux agglomérations urbaines, de modeste importance: Oña qui avait pour seigneur l'abbé de San Salvador, et Frias élevée au rang de ville royale par Alphonse VIII au début du XIIIe siècle[2]. Le dossier du litige procure aussi des informations sur les modes de désignation des personnes. J'au tenté de les exploiter dans les pages qui suivent.

Le dossier

Les peces concernant le litige ont été publiées dans deux recueils. Le plus ancien est dû au P. Juan del Alamo, le plus récent à Isabel Oceja Gonzalo[3]. Le dossier inclut les éléments suivants:

1) Mandement de l'infant don Fernando du 18 juillet 1271 (Isabel Oceja Gonzalo, I, 195),
2) Mandement d'Alphonse X du 30 avril 1278 (*Id.*, I, 219),

---

[1] Aucune trace de conflits dans la documentation entre la fin du XIIIe siècle et la fin du XIVe.

[2] Frias reçut le fuero de Logroño le 8 avril 1202 (Julio GONZALEZ, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, 1960, III, 716, p. 203).

[3] Juan DEL ALAMO, *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1204)*, 2 vols., Madrid, 1950; Isabel OCEJA GONZALO, *Documentación del monasterio de San Salvador de Oña (1032-1284)*, Burgos, 1983; *Id.*, *Documentación del monasterio de San Salvador de Oña (1285-1310)*, Burgos, 1986.

3) Désignation de juges arbitres par l'abbé de Oña du 20 mai 1280 (*Id.*, I, 229),
4) Actes du procès entre San Salvador de Oña et le *concejo* de Frias, 13 juillet 1280 (*Id.*, I, 231). Il ne nous est parvenu que dans une copie de la fin du XVIIIe siècle,
5) Sentence des juges arbitres du 14 février 1281 (Alamo, II, 698),
6) Exécution de la sentence des juges arbitres par les représentants de l'infant don Sancho, le 2 avril 1281 (Isabel Oceja, I, 233),
7) Exécution de la sentence des juges arbitres par les représentants d'Alphonse X, le 4 avril 1281 (Alamo, II, 701),
8) Accord entre San Salvador et le concejo de Frias, 22 octobre 1292 (Isabel Oceja, II, 381)
9) Sancho IV ratifie l'accord précédent le 20 septembre 1293 (*Id.*, II, 399).

Les deux recueils se complètent: certaines pièces figurant dans l'un sont curieusement absentes dans l'autre. Le P. del Alamo à joint à son recueil des cartes et des index (pas toujours complets) fort utiles.

Les lieux et les hommes

Les noms d'environ 80 villages, hameaux ou lieux-dits sont mentionnés dans notre documentation. Ils se situent de part et d'autre de l'Ebre supérieur[4]. Les plus âgés des individus interrogés lors de la *pesquisa* de 1271 étaient nés peu d'années avant le "peuplement" de Frias ou entre ce peuplement et la mort d'Alphonse VIII en 1214[5]. La mémoire de la plupart des témoins ne remonte pas au delà du règne de Ferdinand III et des premières années de celui d'Alphonse X. Ce sont donc trois générations qui sont représentées dans cette documentation.

Entre les hommes (295) et les femmes (18), 313 personnes sont mentionnées. Etant donné les particularités de l'onomastique castillane, les individus portant le même nom de baptême suivi du même *nomen paternum* sont nombreux. Je ne suis pas certain d'être parvenu à éliminer tous les homonymes.

Les modes de designation et d'identification des individus

Nos personnages portent soit un nom unique (anthroponyme ou sobriquet), soit un nom double: nom personnel + *nomen paternum*. L'un et l'autre peuvent être suivis d'une désignation complémentaire: surnom ou sobriquet, lien de parenté (fils, frère, neveu, beau-frère de X), nom de lieu, appartenance à la noblesse (*fidalgo, escudero, caballero*) ou au clergé (*clerigo, clerigo misacantano*), relation de dépendance (*vasallo*). La mention d'une profession est très rare[6]. Il n'est jamais fait directement référence à l'âge mais seulement au temps écoulé depuis que tel ou tel a connaissance de tel ou tel fait. Certains noms sont précédés de *don*.

[4] Je renvoie à la carte publiée par le P. del Alamo, vol. II.

[5] Le plus âgé des témoins a assisté au peuplement de Frias. Il s'agit de don Domingo "chanoine" de l'hôpital Santa Maria de Frias.

[6] Nicolas, pelligero; don Iohan Carnicero.

Les anthroponymes masculins

Le stock des anthroponymes masculins, surnoms et sobriquets exclus, s'élève à 58. On peut les classer sommairement ainsi:

1.-Noms de saints ou d'origine biblique: Adam, Andres, Anton, Benito, Cebrian, Domingo, Elario, Elias, Estevan, Gregorio, Iohannes, Clemente, Llorente, Maria, Martin, Mate, Millan, Miguel, Nicolas, Pantaleon, Pedro, Pascual, Paulo, Roman, Salamon (Salomon), Savastian (Sébastien), Simon, Tome (Thomas), Valero, Veceynte, soit 30, et 58 %;

2.-Noms d'origine latine, germanique, euskara, arabe: Alfonso, Alvar, Antolin, Cid, Diego, Fernando, Garcia, Gomez, Gonzalo, Gutier, Lope, Monnio, Ordonio, Ramiro, Ruy (Rodrigo), Sancho, Yennego (Enneco), Vela, soit 18 et 31 % du stock;

3.- Noms *francos*: Bernalt, Francisco, Gil, Guillem Gueralt, Rinalt , soit 6 et 10 %;

4.- Noms d'origine incertaine: Abbat, Aldonça,, Aparicio, Eruas, Tello, soit 5 et 8 %.

Surnoms et sobriquets

Le surnom ou sobriquet peut être le seul mode de désignation: don Belmonte, don Bruno, don Carro, don Oro, don Romero, el Yunno. Il s'ajoute aussi au nom personnel: Diago Armigot, Pero Cabuech, Pero Calvete, Juan Cochin, Pero Coriel, Pero Covo, Pero Cubo, Pero Defeso, Per Escudero, Pero Fructos, Juan Garçon, Domingo Galopin, Miguel Naharro, Roy Pardo, Yuan Tio dit aussi el Tio.

Non sans hésitation, j'ai considéré comme surnoms les toponymes qui suivent le nom personnel sans la préposition "de". J'en ai en dénombré 7: Domingo Bascuñuelos, Pedro Sobrado, Martin Tovera, Pedro Villanueva, Domingo Varzina, Roy Varzina et Martin Vedila. Le total est de 29. Par contre, j'ai rangé dans la catégorie des porteurs de noms doubles ceux dont le nom personnel et le patronyme sont suivis d'un surnom. Ils sont également 7: Iohan Abbat el Mayor, Gonzalo Gomez el Mayor, Pedro Lopez el Menor, Domingo Perez el Grant, Pero Perez Hogaça, Garcia Gomez Carriello.

Je n'ai pu trouver la signification que de quelques-uns des surnoms ou sobriquets. Calvete (diminutif de *calvo*, chauve), Pardo (brun), Polgar (*pulgar*), el Grant évoquent des particularités physiques. El Mayor, et el Menor renvoient à l'âge. Certains sobriquets impliquent une nuance de familiarité ("el Tio") ou/et de moquerie: Escudero (écuyer alors qu'il ne s'agit pas d'un noble), Hogaca (*Hogaza*, sorte de pain), ou de mépris tel Cochin (*cochino*). Garçon peut faire référence à l'àge mais il peut s'agir aussi d'un augmentatif de *Garzo* (qui a les yeux bleu clair).

Les noms uniques

Leur répartition par référence aux catégories ci-dessus et par nombre de mentions est la suivante:

A. Noms de saints ou d'origine biblique

Anthroponymes	*Nombre de mentions*	*Anthroponymes*	*Nombre de mentions*
Iohannes	12	Elias	1
Domingo	9	Mate	1
Martin	4	Pantaleon	1
Nicolas	3	Pascual	1
Anton	2	Paulol	1
Estevan	2	Roman	1
Pero	2	Savastian	1
Adam	1		
Benito	1		

Soit un total de 43 porteurs.

B. Noms d'origine germanique, etc.

Anthroponymes	*Nombre de mentions*	*Anthroponymes*	*Nombre de Mentions*
Ferran	5	Gomez	1
Alfonso	4	Rodrigo	1
Yennego	2	Vela	1
Diego	1		

Total: 15 porteurs

C. Noms francos

Anthroponymes	*Nombre de mentions*	*Anthroponymes*	*Nombre de mentions*
Bernalt	1	Guiralt	1
Gil	1	Guillem	1
Francisco	1	Rinalt	1

Le total est de 6 porteurs.

D. Non identifiés

Anthroponymes	*Nombre de mentions*	*Anthroponymes*	*Nombre de mentions*
Aparicio	1	Aldonça	1
Ervas	1	Tello	1

Total: 4

On compte donc 68 porteurs d'un nom unique, soit 26 % des hommes.

Les noms doubles

A. Premiers noms

Iohan	39	Ruy	10	Maria	2	Yennego	1
Pedro	38	Diago	9	Alvar	1		
Domingo	31	Gonzalo	3	Clemente	1		
Martin	18	Sancho	3	Estevan	1		
Fernan	15	Gomez	2	Miguel	1		
Garcia	14	Gutier	2	Nicolas	1		

B. *Nomina paterna*

Perez	49	Gonzalez	12	Diaz	5
Martinez	22	Dominguez	4	Fernandez	4
Abbat	18	Ruyz	9	Alfonso	3
Iohannez	15	Sanchez	9	Antolinez	1
Garciez	14	Lopez	5	Llorente	1
Alvarez	1	Andres	1	Simon	1
Cid	1	Guillen	1		
Millan	1	Ramiro	1		
Valero	1	Yennego	1		

Le nombre des porteurs d'un nom double est de 192, soit 66 %. Les seules différences notables quant à la fréquence des premiers noms et des nomina paterna sont, d'abord, le fort recul de Dominguez par rapport à Domingo (4 mentions contre 31) et celle moindre de Iohannez (15 mentions) par rapport à Iohan (39). Pur hasard, ou indice d'un changement de mode? On ne saurait se prononcer. Il convient surtout de souligner le cas de Abbat qui vient en troisième position dans la liste des nomina paterna et est absent de celle des premiers noms. On ne trouve pas Abbat employé comme nom de personne dans la documentation antérieure au litige[7]. Etant donné le nombre élevé des porteurs, je ne pense pas qu'il puisse s'agir d'un surnom. Ou alors, peut-être, d'un surnom devenu anthroponyme.

Les designations complementaires

Le nom d'une large centaine d'individus est suivi de la mention d'un toponyme: Iohan Abbat *de Fierro.* Cette précision répond sans doute à une double préoccupation: distinguer les porteurs d'un même nom unique ou d'un même nom double et aussi mesurer le degré de fiabilité du témoignage, selon que les témoins sont plus ou moins éloignés des lieux en litige.

Mention de la parenté

Le *nomen paternum* est généralement soit apposé –Domingo Abbat–, soit en -az ou -ez. Mais dans quelques cas, l'individu est dit "fi de": Adan, fils de don Esteban, Garcibañez

[7] Dans l'index des noms de personnes établi par del Alamo, Abbat n'apparaît pas comme anthroponyme. Il s'agit toujours d'un qualificatif situant un individu dans la hiérarchie monacale.

Domingo, fils de Pedro Sanchez, Gomez, fils de Lope Garcia, Martin, fils de Pedro Lopez, Pascual, fils de Juan de Palazuelos, Pedro, fils de Ruy Garcia, Pero Garcia, fils de Garcia Ruyz.

D'autres liens de parenté sont parfois mentionnés: Iohan de la Penna , frère de don Pero Perez, Pedro Lopez, frère de Roy Perez, Pero Minguez, frère de Yuan Dominguez, Nicolas, frère de Pero Rinalt. Francisco est le neveu de Martin Anton, Pero Sanchez, celui Mayor Diaz. Enfin Gonzalo Gonzalez est le gendre de Mayor Diaz.

Mention du lien de vassalité

Ce sont 89 individus qui sont dit *vasallos*. Il n'est pas toujours aisé de situer socialement ceux qui sont ainsi qualifiés et par conséquent de savoir à quelle sorte de vassalité l'on a affaire: vassalité noble ou vassalité roturière. Il est fort possible que plusieurs de nos vassaux soient des nobles unis par le *besamanos* à un noble plus puissant, mais je n'en ai relevé qu'un exemple sûr[8]. Quant à la vassalité roturière, on notera que plusieurs *vecinos* de Frias sont les *vasallos* de membres de la noblesse ou du clergé[9]. La condition sociale des 2 seuls *vasallos* *solariegos* mentionnés ne fait pas de doute: ce sont des paysans astreints à redevance[7]. Mais quelles étaient les obligations envers leurs seigneurs respectifs de *clerigos* et de *clerigos* *misacantanos* dont plusieurs sont vassaux non seulement de l'évêque de Burgos ou de monastères mais aussi de laïcs.

Les *vasallos* sont pour 36 d'entre eux les dépendants de personnages de la petite ou moyenne noblesse régionale ou de notables[10]. Sont vassaux de membres de la famille royale, des Lara et des Haro, de l'évêque de Burgos, de monastères ou d'hôpitaux, 53 individus.

Seigneurs	*Nombre de vassaux*	*Seigneurs*	*Nombre de vassaux*
La reine Violante	8	Dña. Berenguela	6
Alphonse X	1	Trinidad de Burgos	3
Nuño de Lara	8	Nájera	2
Lope Diaz de Haro	4	San Millán	1
Abbé de Oña	5	Archiprêtre de Ribamartin	1
Evêque de Burgos	3		
San Juan de Burgos	3		

Don et doña

Ils précèdent toujours les noms du souverain, de la reine, de leur fille Berenguela et ceux des membres de la haute noblesse: don Nuño (de Lara) don Lope (de Haro), ainsi que ceux des officiers royaux. On les trouve rarement devant les noms des nobles de la région,

[8] Don Diego Sanchez de Lorden est vassal de don Nuño de Lara.

[9] Per Yuannes, *vecino* de Frias est *vasallo* de l'abbé d'Oña à qui il acquite les redevances suivantes: 2 almudes de blé, 2 corvées et le *yantar*.

[10] Ils sont une vingtaine.

sauf devant celui des femmes. La désignation de "don", par contre, est assez fréquemment appliquée à des individus qui ne sont pas nobles mais se distinguent du commun par leur état (les ecclésiastiques) et, sans doute, par le respect que leur procure leur âge et/ou leur fortune. On connaît les noms de 11 *vecinos* de Frias, ceux de 5 d'entre eux est précédé de "don".

Onomastique des nobles

Le nom de 44 individus est suivi d'une mention faisant référence à leur noblesse: *fidalgo, escudero, caballero.*

A. Nom unique ou premier nom

Anthroponymes	*Nombre de porteurs*	*Anthroponymes*	*Nombre de porteurs*
Pero	7	Alfonso	1
Roy	6	Domingo	1
Garcia	5	Francisco	1
Gonzalo	3	Garcibanez	1
Diego	3	Gomez	1
Ferrnan	3	Lopez	1
Iohannes	3	Maria	1
Sancho	2	Martin	1
Alvar	1	Yennego	1

B. Nomina paterna

Anthroponymes	*Nombre de porteurs*	*Anthroponymes*	*Nombre de porteurs*
Gonzalez	10	Perez	3
Fernandez	4	Alfonso	2
Royz	4	Diaz	1
Sanchez	4	Garciez	1
Lopez	3	Gutierrez	1
Martinez	3	Iohannez	1

Le second nom de deux nobles –Pero *Covo* et Ruy *Pardo*– est à ranger parmi les surnoms

Il serait aventureux de tirer des conclusions générales de ces tableaux, étant donné le nombre relativement réduit des nobles. Je soulignerai cependant quelques différences qui ne me semblent pas dénuées d'importance. Le nombre des anthroponymes est de 19 seulement, pour un nombre total de 58. Les nobles porteurs d'un nom unique ne sont que 4. Les noms des 40 autres, premiers noms et *nomina paterna* confondus, se répartissent de la façon suivante:

Anthroponymes	*Nombre de porteurs*	*Anthroponymes*	*Nombre de porteurs*
		Diego	4
	13	Iohannes	4
Gonzalo	10	Lope	4
Pero	10	Martinez	4
Royz	7	Alfonso	3
Fernan	6		
Garcia	6		
Sancho			

Noms uniques et *nomina paterna* additionnés, on constate une nette prédominance des anthroponymes appartenant à un fond ancien: Gonzalo/Gonzalez (13), Ruy/Ruiz (10), Fernan/Fernandez (7), Garcia/Garciez (6), Sancho/Sanchez (6), Diego/Diaz (4), Lope Lopez (4), Alfonso (3), Gomez (2), Gutier (1), Alvar (1), Yennego (1). Par contre, les seuls noms de saints relativement représentés ne sont que 3: Pero/Perez (10), Ihoan/Iohannez (4), Martin/ Martinez (4), Domingo (1), Maria (1). Le seul anthroponyme *franco* est celui de Francisco.

Onomastique des clercs

Elle offre un assez vif contraste avec celle de la noblesse. Le nombre des personnes dont le nom est suivi de la mention "clerigo" est de 34, dont 19 portent un nom unique.

A. Nom unique

Iohan	5	Martin	2	Anton	1
Domingo	4	Nicolas	2	Salamon	1
Pedro	2	Alfonso	1	Yennego	1

A. Noms doubles: premier nom

Domingo	5	Pedro	1
Iohan	4	Martin	1
Ferran	1	Diago	1

B. Noms doubles: *nomina paterna*

Abbat	5	Garcia	1	Martin	1	Perez	1
Iohan	1	Ramiro	1	Diaz	1		

Le nombre des noms personnels est donc de 11. Domingo est le plus fréquent, suivi par Iohan, Pedro, Martin, Nicolas. De 4 des individus qualifiés de *clerigo*, il est précisé qu'ils sont *misacantano*, c'est-à-dire qu'ils ont reçu les ordres majeurs. Rien ne permet de savoir ce qu'il en est des autres. Deux des *clerigos* sont aussi *fidalgo*.

Onomastique féminine

Nous avons 18 femmes et 13 anthroponymes.

Anthroponymes	*Nombre de personnes*	*Anthropnymes*	*Nombre de personnes.*
Maria	4	Fronilde	1
Elvira	3	Lambla	1
Juana	2	Mayor	1
Marina	1	Mioro	1
Milla (Emilia?)	1	Oro	1
Teresa	1	Sancha	1
Urraca	1		

La différence est forte avec l'onomastique masculine. Il y a une légère prédominance des anthroponymes non "chrétiens".

Le nombre des femmes désignées par un nom unique est de 8. Celui des femmes portant un nom double est également de 8. Ce second nom est-il un patronyme? La terminaison en -az ou -ez le donnerait à penser, mais Elvira Lopez est dite fille de Martin Yenneguez et son second nom aurait dû être: Elvira Martinez. Je n'ai pu identifier le second nom de Maria *Arreba* et de Maria *Vedilla*. Le nom de 10 des femmes est précédé de "doña".

Conclusion

J'ai apprécié, au long de ma carrière, les travaux sur l'histoire médiévale léono-castillane de la doctora Nilda Guglielmi, la justesse des ses vues et son talent d'exposition. J'ai regretté, je l'avoue, qu'elle ait été attirée ensuite par d'autres horizons. L'âge, l'éloignement des sources d'information ne m'ont pas permis de donner à ma contribution la forme rigoureuse et achevée que j'aurais souhaitée. On voudra bien me pardonner d'éventuelles inexactitudes dans mes dénombrements et dans mes calculs. En dépit de faiblesses que je ne me dissimule pas, j'ose espérer que ce modeste apport à l'histoire de l'onomastique castillane sera de quelque utilité à ceux qu'intéresse cette discipline.

ENFERMEDAD Y SOCIEDAD EN LA SEVILLA BAJOMEDIEVAL

MARÍA ESTELA GONZÁLEZ DE FAUVE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA)

Un tema atractivo que permite relacionar a una ciudad con sus habitantes es la incidencia que tuvo la enfermedad en ella. Para ello es importante partir de fuentes que permitan conocer su ubicación en el plano geográfico y la gravitación que tanto la urbe como su clima tuvieron en el desarrollo y en la sanidad de su población. Hemos elegido a Sevilla y como fuente primaria un tratado médico escrito en el siglo XIV por un judío converso radicado en Sevilla –Juan de Aviñón– oriundo de Roquemaure (Languedoc), quien estuvo como médico al servicio del arzobispo sevillano don Pedro Gómez Barroso desde 1353, primero en Aviñón y luego acompañándolo a España en 1369, a la muerte de Pedro I. Se sabe que Juan de Aviñón murió durante el reinado de Juan I (1379-1390) –probablemente en 1383-1384– cuando tenía más de 60 años. Su tratado latino *Sevillana Medicina* fue finalizado, supuestamente, en 1384[1]. Es de hacer notar que el texto castellano del tratado fue conocido, en 1545, gracias al interés que puso el médico sevillano, Nicolás Monardes (c. 1507-1588), quien insistió ante el concejo de Sevilla para que subvencionara la edición de:

> *una obra de la que esta ciudad recibiría tanta satisfacción y provecho, la cual no sólo gustará y aprovechará a la conservación de la salud de todos, sino que también se alegrarán de ver y leer en ella cosas pasadas que ocurrieron, además de muchas particularidades dignas de ser vistas y sabidas*[2].

La obra, como muchos de los tratados médicos de los siglos XIV y XV, no presenta temas médicos originales. Se limita a trasmitir los conocimientos galénicos y el modelo médico vigente tanto teórico como práctico basado en la filosofía natural aristotélica que circulaban en otros autores. Lo que interesa especialmente de ella son los seis capítulos que dedica al estudio del aire de Sevilla y su incidencia en la vida y salud de sus habitantes. Ellos nos permiten conocer noticias de la ciudad andaluza y la comparación que hace de sus características con las de otras partes de España y Francia. Asimismo –como el autor expresa– "quise escribir este tratado sobre lo que llegué a saber del temperamento de esta ciudad"[3] y sólo tratará de la conservación de la salud de Sevilla y de las enfermedades que contraen sus habitantes. García Ballester resume la inquietud del autor para "penetrar en el mundo de las preocupaciones intelectuales de la minoría intelectual sevillana [y] detectar, una vez

[1] Para un estudio en profundidad de los detalles de su vida y obra véase la introducción que realiza José MONDÉJAR a su edición de la *Sevillana Medicina*, Madrid, Arco/Libros, 2000, que es la que hemos consultado y que en adelante citaremos como *SM*.

[2] *SM*, Prólogo, p. 69.

[3] *SM*, Prólogo, p. 83.

más, la propia admiración que el converso Juan de Aviñón sintió por el método escolástico de aislar y tratar los problemas"[4].

Sevilla, por su singular emplazamiento a orillas del Guadalquivir, fue un cruce de rutas que la comunicaban con todas las regiones. La Sevilla cristiana fue el resultado de la adaptación de la estructura concebida por los musulmanes, incluyendo las reformas efectuadas, especialmente, en la época almohade como la construcción del puente de barcas. Tenemos noticias de las ampliaciones que experimenta la ciudad y el interés demostrado por las autoridades para mejorar la provisión de agua que en el siglo XII se traía en recipientes, para su venta, desde Alcalá del Río, ya que a veces, la del Guadalquivir tenía sabor salado. Se ha conservado una fuente musulmana que nos informa del descubrimiento de una antigua acequia, situada en el camino que va a Carmona –probablemente en uso para abastecer de agua a Hispalis desde época romana– que condujo a los trabajadores a la toma principal de agua en Alcalá de Guadaira. Es así que en 1172, el emir ordena su conducción hasta Sevilla donde se construyó un depósito que permitía el abastecimiento de la urbe[5]. De todos modos –como señala Antonio Collantes de Terán– algunas viviendas recurrían a otros sistemas de abastecimiento, como cisternas y aljibes, pero la mayoría obtenía el agua de pozos y norias, consumo muy peligroso por la contaminación que podían provocar los numerosos pozos negros y cementerios de la ciudad[6].

Si bien Juan de Aviñón no le dedica en su tratado tanto espacio a la provisión de agua a la ciudad, la incluye en el capítulo XXIV, titulado *De las bebidas*. Allí hace ocho observaciones sobre su procedencia y las características que debe reunir el agua para que se trate de una bebida confiable. La primera es que se tome del Guadalquivir *mientras esté en la menguante* [del río] ya que entonces reunirá las otra siete condiciones necesarias: que se tome lejos y el Guadalquivir nace lejos de Sevilla, que se extraiga de un lugar con gran movimiento, que el lugar sea hondo, que el líquido sea dulce y de buen sabor, que sea liviana, que venga del norte, y que se extraiga del río Guadalquivir porque es ancho y grande y el sol actúa sobre él separando las partes terrosas y haciéndola más limpia[7].

Como es natural, el agua de buena calidad es un elemento que marca el *status* social y la proximidad del lugar de aprovisionamiento provoca muchas manipulaciones para apropiarse indebidamente del agua pública[8].

Como señala J. I. Carmona, las instituciones municipales y eclesiásticas así como las más importantes casas nobiliarias disfrutaron de agua propia procedente de fuentes conectadas a la red proveniente del acueducto, ya sea por merced real o por compra de una cantidad que manaba sin pausa a sus edificios o viviendas. Sin embargo no toda el agua era apta para el consumo y los riesgos sanitarios eran permanentes. Sumemos a estos inconvenientes, el aumento de población que experimentaría Sevilla a partir del siglo XV[9].

---

[4] Luis GARCÍA BALLESTER, *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Barcelona, 2001, p. 304.

[5] Para un detalle pormenorizado del acueducto, véase el artículo de Alfonso JIMÉNEZ MARTÍN, "Los caños de Carmona. Documentos olvidados", *Historia, Instituciones, Documentos*, 2 (1975), 317-328.

[6] Antonio COLLANTES DE TERÁN, *Sevilla en la baja Edad Media. La ciudad y sus hombres*, Sevilla, 1977, p. 85.

[7] *SM*, pp. 254-255.

[8] Véase el artículo de María Isabel del VAL VALDIVIESO, "Agua y organización social del espacio urbano", en *Usos sociales del agua en las ciudades hispánicas de la Edad Media*, Valladolid, 2002.

[9] Juan Ignacio CARMONA, *Crónica urbana del malvivir (s. XIV-XVII). Insalubridad, desamparo y hambre en Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, pp. 72-73.

Hace luego el autor de la *SM* una comparación sobre las calidades de las aguas que se beben en Sevilla, ya provengan del Guadalquivir, ya de fuentes, pozos y norias, considerando estas dos últimas saladas y pesadas. También da su opinión acerca de la extraída del caño de Carmona "que es buena, pero, como viene por cañerías de plomo, gana en mala calidad, y no es tan buena como la del Guadalquivir"[10].

La llegada de nuevos pobladores procedentes del norte peninsular y su asentamiento en Sevilla, luego de su ocupación por los cristianos en 1248, desarrolló un nuevo urbanismo y se plasmó una sociedad en la que convivieron junto a judíos y musulmanes. Esa convivencia y el crecimiento demográfico permitieron el aprendizaje de nuevas técnicas y oficios, pero también originaron la acumulación de cantidades de residuos perjudiciales para la salud. No se advierte que las medidas que se dictaron para evitar la acumulación de desechos humanos y de los producidas por la actividad artesanal partieran del ámbito médico.

Es todavía prematuro pensar en la existencia de un control sanitario rígido para preservar la salud. Fueron, en cambio, los municipios los que dictaron ciertas normas de convivencia y de regulación de la utilización del agua –que a menudo no se cumplieron– para la conservación de la limpieza de calles, plazas y viviendas. La aglomeración de vecinos y las inexistentes instalaciones higiénicas provocaron epidemias muy difíciles de superar, no solo por la escasez de médicos idóneos sino también por los limitados conocimientos de remedios efectivos para combatirlas. Advertimos la preocupación de otros autores médicos, posteriores a Juan de Aviñón quienes pusieron su atención sobre la sanidad de Sevilla. El Licenciado Fores compone en 1481 una obra sobre la pestilencia –el *Tratado util e muy prouechoso contra la pestilencia e ayre corupto*– que se publicó en 1507. La divide en dos partes referidas al regimiento preventivo y al curativo del mal que por entonces asolaba a Sevilla donde él vivía. En una parte de su tratado señala:

> *Aunque del aire no nos podamos proteger tan perfectamente como sería necesario, ni tampoco cambiarlo como convendría, para que lo puedan hacer aquí se dirá la forma [...]*

Aconseja, como era común en los médicos tratadistas, huir lo más lejos posible y regresar lo más tarde que se pueda[11].

De origen sevillano era el médico Diego Alvarez Chanca quien escribe, en 1506, un tratado para tratar de paliar los desastres de la epidemia pestilencial que afectó a su ciudad durante 1505 y 1506[12]. No indica nuevos procedimientos de tratamiento sino que recurre a la usual práctica de la sangría. Como vemos, tanto Fores como Alvarez Chanca se mantienen en los métodos de la tradición médica medieval, sin añadir cambios observados por su propia experiencia.

Tampoco se innovó mucho en los controles que evitasen las equivocaciones de médicos mal formados en su profesión. Recién durante el reinado de Alfonso XI (1312-1350), el monarca comenzó la tarea de poner "alcaldes examinadores" para certificar la aptitud de los cirujanos y tal vez de los físicos en el ejercicio de su profesión[13].

---

[10] *SM*, pp. 257-258.

[11] *Tratados de la peste* (estudio y ed. de María Nieves SÁNCHEZ), Madrid, Arco/Libros, 1993, p. 82.

[12] *Tratado nuevo, no menos util que necessario, en que se declara de que manera se ha de curar el mal de costado pestilencial*, en *ibidem*, pp. 179-212.

[13] Para ver la evolución de alcaldes y examinadores mayores, véase el artículo de María Estela GONZÁLEZ DE FAUVE y Patricia de FORTEZA, "El tiempo de la enfermedad. Cuatro médicos al servicio de los reyes castellanos a fines del siglo XV", *Fundación*, 2 (1999), 326-331.

Los capítulos más interesantes del tratado, por los datos urbanos que Juan de Aviñón introduce, son aquellos dedicados al aire (I-VII). Luego de comentar en el I las condiciones generales del aire, pasa en el II a referirse específicamente al de Sevilla que es "caliente y húmedo, en primer grado [...] por cuanto los rayos del Sol caen más verticalmente que en las otras ciudades...". Detalla a continuación todos los factores geográficos por los que la ciudad tiene un aire tan caliente y hay tanta humedad como, por ejemplo, la situación de estar cerrada a poniente por el Aljarafe y porque la tierra arenosa conserva mucho el calor. Nos interesa, sin embargo, señalar la importancia que da el autor a la existencia, alrededor de la urbe, de numerosos muladares donde arrojan además de los desperdicios, cadáveres y estiércol que contribuyen a calentar el aire[14]. Juan de Aviñón es un gran observador de todos los elementos que pueden afectar el clima de Sevilla: la altura, la calidad del suelo que varía según la proximidad a las montañas o a zonas anegadas y en especial a la ubicación, según los puntos cardinales, que tienen las distintas collaciones o barrios. Es por ello que los divide en grupos, los dos primeros cercanos al Guadalquivir. El primer grupo está compuesto por ocho –aunque en el texto nombra sólo siete– abiertos hacia el Este y ocho que se abren hacia el Oeste, alejados del sol de la mañana y, por tanto, más húmedos. Pasa luego a nombrar aquéllos que se sitúan en la parte media entre los dos conjuntos nombrados anteriormente[15].

Es interesante mencionar las advocaciones de las parroquias que dieron lugar a la formación de las collaciones del mismo nombre y que no están completas en la enumeración que hace el médico de Aviñón, si la comparamos con la que hicieron los estudiosos del urbanismo sevillano. Uno de los padrones que utiliza Collantes es el de 1384, que es el más antiguo de los conservados, y presenta ciertas particularidades que lo diferencian de los posteriores. Es uno de los dos que comprenden toda la ciudad[16].

Hay que tener en cuenta que la *Sevillana Medicina* habría sido terminada alrededor de 1384 lo que sincroniza ambas fuentes: el padrón y el tratado médico[17] y que para entonces ya era una realidad la infraestructura urbana sevillana que sería característica a fines del siglo XIV y comienzos del XV.

Los veinticuatro barrios que agrupa (veintitrés en realidad) son: San Bartolomé, San Esteban, San Ildefonso, Santa Catalina, San Román, San Julián y Santa Lucía, al oriente; Santa María la Mayor, San Francisco, Santa María Magdalena, San Miguel, San Vicente, San Lorenzo, Santiago el Viejo y San Clemente, al occidente. Por último nombra a las collaciones intermedias y más alejadas del Guadalquivir: San Isidro, San Salvador, San Andrés, San Martín, San Marcos, Santa Marina, San Gil y *Omnium Sanctorum*. Faltarían en la enumeración de Juan de Aviñón: San Nicolás, San Juan y San Pedro para llegar a las veintisiete collaciones que recoge M. A. Ladero Quesada[18].

Debemos recurrir nuevamente a los estudios que sobre la ciudad realizó A. Collantes de Terán, ya que ubica a muchos de los grupos de la población en las collaciones menciona-

---

[14] *SM*, pp. 90-91.

[15] *Ibidem*, pp. 100-101.

[16] COLLANTES DE TERAN, *op. cit.*, p. 22. En 2001 han publicado una cuidada edición de dicho padrón Manuel ALVAREZ, Manuel ARIZA y Josefa MENDOZA, *Un padrón de Sevilla del siglo XIV. Estudio filológico y edición*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2001.

[17] Véase la Introducción de MONDÉJAR, que encabeza la edición de la *SM* que utilizamos, p. 29.

[18] Miguel Ángel LADERO QUESADA, *La ciudad medieval (1248-1492). Historia de Sevilla*, II, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1976, pp. 50-51, na. 2. Este autor señala que a finales del siglo XIII se fundó la parroquia de Santa Ana de Triana, que tampoco nombra el médico de Aviñón.

das anteriormente. El autor sitúa a los vecinos de la población sevillana, a finales del siglo XIV, en su mayoría en las collaciones occidentales y con menor número en las de oriente, opuestas al río (las más despobladas son las de San Julián, Santa Lucía, Santiago, San Esteban, San Bartolomé y San Nicolás y sube su número un poco en las de San Román, Santa Catalina, Santiago, San Esteban y San Bartolomé). Las más pobladas son las de la Catedral, el Salvador, San Vicente y Santa María Magdalena, las que unidas al Barrio de la Mar, San Lorenzo y *Omnium Sanctorum* comprenden casi el 50% del vecindario[19]. Asimismo, Collantes advierte que "todavía en el primer cuarto del siglo XIV Sevilla es una ciudad que parece poseer un perímetro demasiado amplio para el número de vecinos, aunque este sea superior al de cualquiera otra ciudad del reino"[20]. Ubica a representantes de la nobleza en algunas de las collaciones nombradas. Sólo por citar algunas familias privilegiadas mencionaremos las dos casas sevillanas más relevantes, los Guzmán, condes de Niebla y los Ponce de León quienes poseen y residen en sus "casas principales" de la ciudad, a pesar de que ni siquiera por su rango pueden evitar las deficiencias higiénicas que padecen todos los vecinos. En un documento del siglo XV –1440– el Concejo de Sevilla costea los gastos de 15.600 mrs. que provoca la limpieza de un muladar que está junto a las casas del conde de Niebla[21]. Asimismo, el Conde de Medinaceli aparece como vecino del Salvador en 1379 y los Estúñiga, condes de Ledesma y, más tarde, duques de Béjar, tras el saqueo de la judería en 1391 establecen en ese barrio su residencia[22].

Otro sector es el estamento nobiliario de las Ordenes Militares, algunos como Diego de Tovar vive en Santiago, en 1426; Diego de Cervantes, en *Omnium Sanctorum,* en 1483, el comendador de Mérida, en San Vicente en 1486[23].

Hidalgos son una minoría. En los padrones aparecen a fines del XV. El barrio de la Mar, uno de los más céntricos y poblados, sólo posee para entonces 6 hidalgos[24]. Son más frecuentes en los padrones los escuderos. Muchos viven en la collación de San Vicente y en Sta. María Magdalena[25].

Los francos estaban repartidos. Muchos vivían en las afueras (Constantina, Cazalla de la Sierra, etc., sobre todos los que trabajaban en las atarazanas) y también se instalaron en el Barrio de la Mar. La collación de Sevilla con más exentos es el Salvador, luego los de la Iglesia Mayor, Sta. María Magdalena y Triana[26].

Vemos que Juan de Aviñón se extiende luego en la descripción de puertas y calles sevillanas, siempre teniendo en cuenta el clima y la limpieza o suciedad que ellas ofrecen. Como médico prioriza la calidad del aire para conservar la salud prefiriendo las calles y casas altas con ventanas bien orientadas y lejos de muladares.

---

[19] COLLANTES DE TERÁN, *op. cit.*, p. 155.

[20] *Ibidem*, p. 153.

[21] *Ibidem*, p. 224 y *Catálogo de la Sección 16ª, Archivo Municipal de Sevilla*, I (1280-1515), Sevilla, 1977, doc. 236, p. 36.

[22] COLLANTES DE TERÁN, *op. cit.*, p. 225.

[23] *Ibidem*, p. 231.

[24] *Ibidem.*

[25] *Ibidem*, p. 232.

[26] *Ibidem*, pp. 240-241. Para interiorizarse de las ubicaciones que encontraron en las distintas collaciones el artesanado, es fundamental consultar el artículo de Antonio COLLANTES DE TERÁN, "Interrelaciones entre espacio urbano y actividades artesanales: algunas consideraciones a partir de la imagen que ofrece la Sevilla bajomedieval", en Juan Antonio BONACHÍA HERNANDO (coord.), *La ciudad medieval. Aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Valladolid, 1996, pp. 83-106.

El capítulo V lo dedica a enumerar las enfermedades más frecuentes en Sevilla y que, a su criterio, varían según las estaciones, los vientos y los movimientos celestes. Juan de Aviñón practicó su actividad de médico desde 1353 hasta 1380, cuando una serie de enfermedades, algunas de ellas de "naturaleza pestilente", azotaron a la ciudad. No se observan diferencias con otros tratadistas contemporáneos ni tampoco las hallaremos con los médicos de los siglos XV y XVI en la atribución del origen de la peste al aire corrupto, que provoca alteraciones en los humores corporales. Juan de Aviñón, como destacamos al comienzo del trabajo, se encuentra alineado en los saberes hipocráticos, galénicos y de los tratadistas musulmanes. En 1354 comenta: "se dieron padecimientos de bilis negra y de fiebres cuartanas simples, largas y duraderas". Al año siguiente hubo viruela, tifus y sarampión. A todos esos males se agregó la invasión de langostas que provocó la ruina de trigales y frutos en general. El panorama empeoró en los años siguientes con otras manifestaciones. En 1356, a las enfermedades ya citadas –viruela, tifus, sarampión– se añadió el mal de ojo que los profesionales médicos atribuían a causas naturales como eliminación de impurezas o contagio. Continúa el galeno enumerando otros padecimientos que sufrieron los sevillanos en los años siguientes, algunos de ellos reiterados como las fiebres erráticas, cuartanas, romadizos, hidropesía, casos de pleuresía y de esquinencia de la garganta y, en 1364, nuevamente hubo una gran mortandad causada por "landres que aparecieron en ingles y sobacos que en algunos casos encontraron remedio con refuerzo de los alimentos, tales como carne y vino"[27]. Llama la atención esta observación del tratadista, pero ella nos está indicando el grado de debilidad que manifestaba la población por la falta de alimentos. En 1368, una gran nevada, fenómeno inesperado en una ciudad de temperaturas cálidas, provocó consecuencias negativas que se manifestaron en la acentuación del hambre y la enfermedad. No olvidemos que Enrique II se ve obligado a poner tasa a los precios y salarios en 1369, medida que fracasó como lo había hecho en 1351. La situación de carestía, escasez y enfermedad se prolongó hasta 1383 ya que se produjo una gran mortandad de niños por viruela el año anterior y, en 1383, nuevamente la bubónica castigó con fuerza.

Una reflexión apuntada por Juan de Aviñón nos pone frente a la actitud del médico como partícipe y cronista de los sucesos patológicos de la ciudad en que desarrolla su actividad y de los desórdenes de variado tipo –demográficos, sociales, económicos– que se producen a causa de las dolencias y de otros fenómenos anómalos en el lugar en que vive y practica su ciencia. También se ve afectado cuando se enferma su protector don Fernando Albornoz, arzobispo de Sevilla y la mayoría de los hombres de su casa y la alegría que experimenta cuando logra salvarlos con purgas y un medicamento, la *diamagna* (compuesto de muchas medicinas que tiene la virtud de purgar el humor que daña la salud sin alterar los otros) a la que considera la receta magistral más confiable.

El capítulo VI está dedicado a establecer las características propias del clima de Sevilla en los distintos meses del año y el que era típico en las cuatro estaciones. Por ello afirma:

> *Puesto que Sevilla tiene este clima [caluroso y húmedo], el que corresponde a cada una de sus estaciones, conviene que la conservación de la salud se haga con lo semejante; por lo tanto, el médico que ejerza en esta ciudad, debe cuidar los cuerpos según el ordenamiento establecido, y la naturaleza del aire en cada una de sus estaciones, y según corresponde a Sevilla, en general*[28].

---

[27] *SM*, p. 110.

[28] *SM*, p. 118.

Asimismo, en el capítulo VII titulado "De la distribución del aire de Sevilla", se ocupa de las seis maneras en que puede cambiarse dicho aire: por medio del agua, del fuego, de los sahumerios, de la cercanía a las hierbas, por la calidad de los vestidos que se usen y por la posición en que se sitúe la cama[29]. Como observamos, se trata de la aplicación de los mismos métodos que utilizan otros tratadistas contemporáneos.

Para combatir el calor, la aspersión de agua mezclada con vinagre y una serie de hojas y flores aromáticas ayuda a bajar la temperatura de la casa y de los cuerpos. Lo contrario se hace cuando en invierno se busca caldear las habitaciones por medio de fogatas de carbón y de leña, a las que se puede agregar vino y cáscaras de manzanas. Son efectivos también los sahumerios calientes o fríos, de los que proporciona algunas recetas. En verano aconseja mejorar la temperatura de la casa cubriendo las paredes con sábanas mojadas con agua y sustancias olorosas y esparciendo hojas de caña, de parra, de sauce y de rosas. El mismo procedimiento se utilizará en invierno con mantas secas y desparramando hierbas como romero, cantueso y tomillo[30].

Otro consejo de este capítulo se refiere a la posición del lecho "pues siendo el aire y la tierra húmedos, es menester que las camas estén en alto, siquiera sea a tres o cuatro palmos del suelo y, si pudiera ser en el sobrado, mejor todavía"[31].

En lo que se refiere al vestido apropiado según la temperatura reinante, se explaya sobre las distintas calidades de telas, de tejido delgado (lino, algodón...) para el estío y gruesos y de lana para el invierno. Es interesante consignar la variedad de prendas que aconseja vestir y de tejidos de lana que menciona "escarlata, chalón, malinas, bruselas, chipre, brujas, gante, cominas, tornay", lo que nos ilustra acerca de la importación de telas elaboradas fuera de la península[32]. La diversificación de textiles provenientes de Bretaña, Inglaterra y, especialmente, de Flandes está relacionada con la mayor presencia de mercaderes castellanos en la fachada atlántica de Europa a fines del siglo XIV y también en el Mediterráneo. Por ello no llama la atención que Juan de Aviñón cite con tanta precisión los tipos de paños utilizados en sus trajes por los sevillanos[33]. Sabemos, por otra parte, que era común pagar salarios en parte con telas destinadas a confeccionar la vestimenta adecuada al cargo o servicio que algunas personas desempeñaban para el Rey o para el concejo sevillano. En 1409, la ciudad manda al mayordomo entregar a tres ministriles, dos trompetas y un atabalero, además de lo que les correspondía por salario, 8 varas de paño de Courtray por acompañar el Pendón de la ciudad, cuando el Rey y Sevilla mandaban que fueran a alguna parte en su servicio[34].

Conclusión

Como hemos podido comprobar, a través de lo expuesto, Juan de Aviñón se adaptó muy bien a las condiciones de vida de su ciudad de adopción durante poco menos de

---

[29] *SM*, p. 119.
[30] *SM*, pp. 119-121.
[31] *SM*, p. 124.
[32] *SM*, p. 122.
[33] Véase Hilario CASADO ALONSO, *El triunfo de Mercurio. La presencia castellana en Europa (siglos XV y XVI)*, Burgos, Cajacírculo, 2003, p. 28.
[34] Antonio COLLANTES DE TERÁN, *Inventario de los papeles del Mayordomazgo del siglo XV (1401-1416)*, Sevilla, 1972, p. 292.

veinte años. Si bien el hecho de estar al servicio del arzobispo sevillano don Pedro Gómez Barroso, le proporcionó una vida más tranquila y bien provista que la de otros médicos que estuvieron al servicio de municipios o de hospitales, no perdió el tiempo ya que, por medio de la observación, tanto del ámbito sevillano como de sus habitantes y de sus costumbres, pudo escribir una obra útil para el conocimiento urbanístico y de los problemas sanitarios y patológicos de la ciudad proporcionando consejos para evitar o disminuir los desastres de todo tipo propios del siglo XIV que padecían las ciudades hispánicas.

HAGIOGRAFÍA Y CULTO DE LAS RELIQUIAS EN LA HISPANIA ROMANA Y VISIGODA: TESTIMONIOS Y MENSAJES

ARIEL GUIANCE
(CONICET - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA, ARGENTINA)

Según el relato de la pasión de santa Eulalia de Barcelona, tras la muerte de ésta –luego de la conocida sucesión de suplicios y tormentos–, su cuerpo fue cubierto por una nieve celestial, que lo preservó de los ataques de los romanos. Pasados tres días, unos hombres piadosos (evitando a los guardias) recogieron los restos de la mártir y los envolvieron con un lienzo. En esas circunstancias, san Félix –presente en la ceremonia– le hizo saber a la santa que había recibido la palma celestial. Ante esas palabras, el cadáver de Eulalia sonrió a su interlocutor[1].

De esta manera, la hagiografía de la España visigoda aporta un testimonio más a la larga lista de referencias acerca de las virtudes y poderes que tenían los restos de los mártires (y, más tarde, de los santos en general). El hecho de que un cadáver pueda interactuar con un ser vivo (hasta el punto de sonreírle cuando se le habla) demuestra cómo, en el cristianismo primitivo y medieval, existía el convencimiento de que las barreras entre el mundo terrenal y celestial se esfumaban en el caso de estos elegidos de Dios. En efecto, para la construcción religiosa de entonces, "la reliquia era el santo [...], era una persona y no una cosa"[2]. Por tanto, toda parte o resto del cuerpo santo conserva las virtudes y las capacidades de la persona toda. Este principio justifica la amplia producción literaria que alude a tales reliquias, demostrando la necesidad de conservarlas, dividirlas, agruparlas, trasladarlas, robarlas, devolverlas, comprarlas, defenderlas ante las más variadas circunstancias o considerarlas parte del espíritu y la política local, regional o nacional –por no citar más que algunos aspectos característicos–. Parte de esos aspectos, por lo demás, ya están presentes en los textos hagiográficos más tempranos, que sientan un precedente en tal sentido. En virtud de ello, quisiera analizar brevemente un par de esas variables, identificándolas en algunas narraciones –del mismo carácter citado– redactadas en la península ibérica entre los siglos III y VII. En especial, me interesa indagar cómo se relacionaban las reliquias con las ideas escatológicas vigentes en la época y cómo se articulaba un modelo religioso en función de la mismas –modelo que beneficiaba a determinados sectores de la jerarquía eclesiástica de entonces–. Cabe advertir que, a los efectos de esta presentación, opté por escoger ejemplos representativos de esas constantes, dejando para otra oportunidad un rastreo documental más abarcador.

---

[1] Las actas de esta pasión han sido editadas, entre otros, por Angel FABREGA GRAU en su edición del *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, C.S.I.C., 1955, t. II, pp. 233-37 (la referencia al cadáver en esta última p.). El texto se supone redactado a fines del siglo VI o principios del VII –cfr. *ibidem*, t. I, pp. 108-109, posible desdoblamiento de la *passio* de santa Eulalia de Mérida (tema que dio lugar a una larga polémica entre los especialistas)–.

[2] Patrick GEARY, *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 132.

Desde el punto de vista hagiográfico, una temprana referencia acerca de la existencia de reliquias –y del culto tributado a las mismas– en el área hispana se halla en un breve fragmento de las actas de los mártires Fructuoso, Augurio y Eulogio (texto interpolado a una *passio* de fines del siglo III o principios del IV[3]). Según el mismo, los cadáveres de estos santos fueron quemados en el anfiteatro de Tarragona, lugar al que llegaron Babilón y Migdonio, dos fieles cristianos, "portando vino para apagar los cuerpos semiquemados. Hecho esto y recogida la ceniza de los mártires, cada uno tomó para sí lo que pudo [...]. [Antello, Fructuoso] apareció a los hermanos y les aconsejó que devolvieran sin dilación lo que cada uno había tomado de sus cenizas por veneración a él"[4]. Esta breve cita incluye una serie de elementos, algunos de los cuales aparecen como auténticos *topoi* de la literatura relativa a las reliquias. En primer lugar, hay una clara evidencia de la preservación de los rituales funerarios paganos, circunstancia reflejada, en este caso, en la práctica de ofrecer vino para apagar los cuerpos incinerados. El vino, como sabemos, formaba parte del *refrigerium*, la comida y ofrenda ritual típica de tiempos romanos, que se celebraba sobre las tumbas y que fuera prohibida tempranamente por la Iglesia y los Padres –en especial, por san Ambrosio–[5]. Tampoco debemos olvidar, en este sentido, el valor simbólico que tuvo el vino en el pensamiento cristiano –circunstancia que quizás explique su mención restringida en el texto, sin mayores alusiones a los otros componentes (pan, comida) que solían incluirse en la ofrenda antedicha–. En segundo término, el mismo fragmento da prueba de la temprana costumbre de dividir el cuerpo de los mártires. Tal costumbre –acorde a la posterior aparición del santo para ordenar lo contrario– fue una de las grandes preocupaciones de la Iglesia y la monarquía bajoimperiales. En efecto, ya en 386 una norma de Máximo, Valentiniano II y Teodosio "prohíbe la fragmentación de los *corpora martyrum* y la circulación de la reliquias correspondientes (*C. Th.* IX.17.7)"[6]. La misma norma revela el inusitado tráfico de reliquias que se estaba produciendo por entonces, tráfico en el que participaban, entre otros, los obispos locales –comenzando por el citado Ambrosio de Milán–. Por cierto, la zona hispana no fue ajena a esta práctica. Poco tiempo después del edicto mencionado, el obispo Severo de Menorca redactaba, en 417, una carta-encíclica que constituye el primer documento local que atestigua dicha costumbre. En ella, el eclesiástico refiere que llegó a su isla un presbítero que, procedente de Jerusalén iba hacia Hispania, portando las reliquias de san Esteban[7].

---

[3] Cfr. la ed. del *Pasionario* citada anteriormente, t. II, pp. 183-186. Fábrega Grau supone que el texto tiene que proceder de un testigo directo de los hechos (t. I, pp. 86-92).

[4] *Ibidem*, pp. 185-186: "Superveniente nocte ad anfitheatrum cum vino festinanter pervenerunt, ut semiusta corpora extinguerent. Quo facto eorundem martyrum cinere collecto, prout quisque sibi potuit vindicavit [...]. Igitur post passionem apparuit fratribus, et monuit, ut unusquisque quod per caritatem de cineribus usurpaverant restituerent". Acerca de la fecha de redacción de este fragmento –y el rechazo a la tesis de que se trata de un texto interpolado posteriormente–, véase FABREGA GRAU, *op. cit.*, t. I, p. 91. Mantiene el mismo criterio Pilar RIESCO CHUECA en su reciente edición del *Pasionario hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, nota 1 de p. 73. Pese a que podría tratarse de una interpolación, ésta sin duda retoma una tradición antigua –ya que el mismo episodio está presente en fuentes de comienzos del siglo V, de las que luego nos ocuparemos.

[5] Cfr. Philippe ARIES, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1984, p. 30 y Joseph NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Etude de patristique et de liturgie latines (IVe-VIIIe ss.)*, París-Lovaina, Nawvelaerts, 1971, p. 30 y ss. y 193-94.

[6] Santiago CASTELLANOS, "*¿Nemo martyrem distrahat?* Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d.C.", en Luis GARCIA MORENO, Elvira GIL EGEA, Sebastián RASCON MARQUES y Margarita VALLEJO GIRVES (eds.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro internacional "Hispania en la Antigüedad tardía", Alcalá de Henares, 13 a 16 de octubre de 1998*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2003, pp. 141-46 (la cita en p. 141).

El presbítero en cuestión era Orosio y las reliquias –según el mismo Severo– sirvieron para fomentar la conversión de los judíos menorquinos. En suma, nos encontramos con que "de la veneración de *corpora* se va a pasar a una generalización de las ansias de *reliquiae*"[8].

Esa ansiedad por obtener o preservar las reliquias nos conduce al tercer argumento de nuestro texto, aquél que trata de justificar los motivos por los cuales se valoraban las mismas. En el ejemplo que nos ocupa, tal valoración está sustentada en un simple acto de devoción (*per caritatem*), argumento que es puesto en boca del santo durante su aparición celestial. Por el contrario, nada se dice acerca de las capacidades y virtudes que podían tener esos restos (ya sea con fines taumatúrgicos o de protección). Como sea, lo que queda claro a través de estas tres primeras coordenadas –ritual funerario, prohibición de dividir el cadáver y justificación de la preservación del mismo– es el gran interés que tuvo la Iglesia primitiva y visigoda en torno a este asunto, interés que aparece insistentemente en el discurso y la práctica posteriores.

Entre esos factores, el aspecto más desarrollado desde el punto de vista argumental es el que atañe a dicha preservación. La misma no sólo comprendía atenciones terrenales sino también –en caso de que fuera preciso– auxilios espirituales. Un ejemplo temprano de esta última modalidad es el caso de san Vicente de Valencia, cuyas actas martiriales (tal como como han llegado hasta nosotros) datarían de fines del siglo IV[9]. Conforme a las mismas, el cuerpo de este mártir (privado, a diferencia de los anteriores, de la protección de los cristianos) fue custodiado por un cuervo, quien se enfrentó a un lobo que osó acercarse a él. Esa protección (sin lugar a dudas, de tipo celestial) se repite cuando los restos de Vicente (arrojados al mar en un saco de mimbre lleno de piedras) volvieron a la costa. Tras ello, se produce una *revelatio*, esto es, el anuncio celestial que hace conocer el lugar exacto en que se encontraban los mismos. El propio Vicente se encargará de ello, presentándose a un "hombre a quien [...] había puesto a prueba su fe" y a una "viuda avanzada en años y llena de santidad, avisada en sueños". Estas apariciones no asombran al redactor, quien considera que "nada extraño es que las atenciones de los hombres completaran lo que ya antes habían realizado los propios elementos"[10]. Por lo demás, este anuncio celestial –como bien ha señalado Fábrega Grau– es un clásico de la hagiografía de fines del siglo IV (circunstancia que permite verificar la fecha propuesta para la pasión de Vicente). Recordemos que, para la misma época, el obispo toledano Asturio conoció –por medio de una aparición semejante– el lugar en que se hallaban enterrados los restos de los mártires Justo y Pastor. Según su sucesor en la sede, san Ildefonso, el citado Asturio tuvo una "revelación divina", que le hizo saber tal localización[11].

Ya sea por circunstancias naturales o sobrenaturales, las reliquias de los mártires

---

[8] SEVERO de Menorca, *Epistola ad omnem ecclesiam*, 51-59 (ed. de G. SEGUÍ VIDAL, *La carta encíclica del obispo Severo*, Roma - Palma de Mallorca, 1937, p. 151): "Hic beati martyris Stephani reliquias quae nuper revelatae sunt, cum ad Hispanias portare constituisset, ipso sine dubio inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit". Cfr. Santiago CASTELLANOS, "Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, 8 (1996), 5-21 (en especial, p. 5 y ss.).

[9] CASTELLANOS, "*¿Nemo martyrem...?*", p. 143.

[10] *Pasionario*, t. II, pp. 187-196. Para el tema de la fecha de composición del texto, véase t. I, pp. 100-102.

[11] *Ibidem*, t. II, p. 195: "quendam virum, credo, quem fide probaverat, in extasi sanctus eius spiritus, comonet se deportatum ad litus, indicans locum in quo iacebat litoris [...] in somnis vidua quedam, etate et sanctitate plenissima, vera signa accepit quiescentis [...]. Unde nicil mirum si humana postmodum obsequia conpleverunt, quod iam et elementa ipsa persolverant".

[11] ILDEFONSO de Toledo, *De viris illustribus*, cap. II –ed. de Francisco de Lorenzana, *SS.PP. Toletanorum opera*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1782, p. 285 –.

serán conservadas y, de inmediato, depositadas en sitios convenientes. En el referido ejemplo de Vicente, dichas reliquias fueron trasladadas –según lo refiere la misma *passio*– "a una basílica" y, de allí, a la catedral, donde fue inhumado "bajo el altar"[12]. Esta última referencia es significativa en, al menos, tres aspectos: por un lado, indica la conocida disposición de los restos de un santo en el lugar más privilegiado de la iglesia (en especial, en aquéllas que no surgieron arquitectónicamente a partir de un sitio funerario previo). El propio hagiógrafo señala que se trata de "un lugar consagrado a Dios por la piedad y venerable por las reliquias", espacio que "glorificó [Vicente] al ser él glorificado"[13]. Junto con ello –y de manera más relevante–, la misma cita es un claro indicio de la forma en que la jerarquía eclesiástica capitalizó desde temprano el culto a las reliquias, poniéndolas bajo su control (control que, en este caso, es de orden espacial pero que trasciende, claro está, lo ideológico y lo religioso)[14]. Por último, el traslado en cuestión también era entendido como una manera de difundir una devoción, ya que el texto señala que ese derrotero de Vicente tuvo su sentido, pues "sirvió para acrecentar más su culto"[15]. De tal forma, a fines del siglo IV, la literatura hagiográfica local establecía las claves en torno a las reliquias de los mártires e imponía –a la par que en el resto del continente– las instancias básicas del discurso relativo a las mismas. Tal culto se centraba –como podemos ver– en la conservación de esos restos sagrados, su conveniente utilización eclesiástica, la obligatoria localización de los mismos dentro del espacio litúrgico y su difusión propagandística para iniciar o consolidar una devoción determinada.

Todas estas constantes serán retomadas y transformadas, con fines ideológicos precisos, en épocas posteriores. Si seguimos nuestra selección documental, un significativo referente ulterior lo constituye el *Peristephanon*, la compilación de vidas de mártires redactada por Aurelio Prudencio en torno al año 405. En el himno inicial de dicha obra –dedicado a los mártires Emeterio y Celedonio–, el autor señala los grandes prodigios que eran capaces de llevar a cabo los cuerpos de estos santos, como así también la gloria de la ciudad que poseía tales cuerpos: "¿Qué dire de los cuerpos curados, pálidos antes por las largas enfermedades, cuando el aterido escalofrío de la fiebre sacude los miembros descoloridos? Aquí desaparece un tumor de la cara, aquí vuelve el tinte verdadero del rostro. El mismo Salvador nos concedió este bien para que gocemos de él cuando destinó los cuerpos de los mártires a nuestra ciudad [Calahorra, probable lugar de nacimiento de Prudencio], que ahora protegen a los habitantes que baña el Ebro"[16]. De esta manera, el autor añade (a los elementos antes enumerados) el que quizás sea el factor más destacado –desde el punto de vista socio-ideológico– del culto de las reliquias: su capacidad de obrar hechos milagrosos. Cabe advertir que la

[12] *Pasionario*, t. II, p. 195: "Hinc ad basilicam sanctum corpus adlatum [...]. Inde in eclesiam matrem sanctus Vincentius consecratur altario".

[13] *Ibidem*: "mancipatum Deo devotione locum, et mysteriis venerabile, dum honoratum honoravit...".

[14] Cfr. CASTELLANOS, "Las reliquias de santos...", p. 11 y ss.

[15] *Pasionario*, t. II, pp. 195-196: "ita quod in plurimis locis refectio eius corporis fuit. Hoc ad celebranda ipsius ampliora pertinet vota".

[16] Aurelio PRUDENCIO, *Peristephanon*, himno I, vv. 112-117 (ed. de Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, p. 488): "Quid loquar purgata longis alba morbis corpora,/ algidus cum decoloros horror artus concutit?/ Hic tumor uultum relinquit, hic color uerus redit./ Hoc bonum saluator ipse quo fruamur praestitit,/ martyrum cum membra nostro consecrauit oppido,/ sospitant quae nunc colonos quod Hiberus adluit".

ausencia de este tema en las fuentes anteriores no implica que el mismo sea una innovación de la época (muy por el contrario, ese asunto está presente desde temprano en la esfera religiosa). Lo significativo ahora es el hecho de que esta capacidad taumatúrgica de las reliquias se convierte en el centro del discurso propagandístico articulado en torno a ellas y en la causa de su amplia difusión. Junto a eso, el otro factor a destacar es la estrecha asociación que se establece entre tal capacidad sobrenatural y el lugar específico en que se conservaban los restos en cuestión. Esa asociación es presentada por Prudencio como una "protección" –*sospito* es el verbo empleado por el autor–, dando lugar a lo que algunos han llamado la "cohesión social o comunitaria" en torno a las reliquias[17]. Así, el santo muerto brinda un auxilio especial a los habitantes de un ámbito determinado, auxilio que –en líneas generales– reproduce las características de los lazos interpersonales que se habían extendido en el bajo imperio romano.

Esa misma asociación entre reliquias, beneficios espirituales y corporales y lugar en que están depositados los restos sagrados será retomada por Prudencio en el himno dedicado a san Lorenzo. En él se lee que Roma era pródiga en cuerpos de santos, circunstancia que favoreció desde temprano la peregrinación hacia esa urbe: "Apenas conocemos la fama de cuán llena está Roma de santos enterrados, cómo florece el suelo de la Urbe, rico en sepulcros santos [...]. Lo que cada uno reclama suplicante, lo obtiene favorablemente conseguido; te piden apremiantes, ruegan, exigen con justicia y nadie de tu lado torna triste"[18]. Ahora bien, ese aspecto sobresaliente de Roma como lugar de acumulación de reliquias queda compensado, a criterio de nuestro autor, por los cuerpos que se hallan en la misma Hispania. De tal manera, en la introducción del himno consagrado a los dieciocho mártires de Zaragoza, Prudencio realiza la que quizás sea la mejor enumeración hagiográfica acerca de la existencia de reliquias en la península ibérica y la localización de las mismas a comienzos del siglo V. En sus palabras, cuando Dios retorne el día del Juicio final, "cada una de las ciudades [...] marchará a prisa al encuentro de Cristo, portando en canastillas sus preciosos dones. La africana Cartago mostrará tus huesos, ¡Cipriano, maestro de boca elocuente!; Córdoba entregará a Acisclo y a Zoilo y tres coronas más. Tú, Tarragona [...] ofrecerás [a Fructuoso]. La pequeña Gerona, rica en santas reliquias, presentará la gloria de Félix; nuestra Calahorra llevará a los dos que veneramos [santos Emeterio y Celedonio, antes mencionados]"[19]. La lista prosigue con las reliquias que posee Barcelona (san Cucufate), Narbona (san Pablo), Arlés (san Ginés), Mérida (santa Eulalia), Alcalá de Henares (los mártires Justo y Pastor) y Tánger (san Casiano). Tras ello, Prudencio afirma que, a mayor cantidad de reliquias, mayor el rango de la ciudad: "Pocas ciudades se sentirán dichosas con un solo testigo de Cristo, con tres o con dos; algunas, quizás con cinco [...]. Tú, Zaragoza [...] llevarás contigo dieciocho santos [...]. Apenas la madre populosa del mundo púnico [*i. e.*, Cartago], apenas la misma Roma, asentada en su trono, son capaces de superarte"[20]. De tal forma, ya está presente la

---

[17] Cfr. CASTELLANOS, "Las reliquias de santos", p. 15 y ss.

[18] PRUDENCIO, *op. cit.*, himno II, vv. 541-544, p. 522 de la ed. cit. –"Vix fama nota es abditis/ quam plena sanctis Roma sit,/ quam diues urbanum solum/ sacris sepulcris floreat"– y vv. 565-568, p. 524 –"Quod quisque supplex postulat/ fert impetratum prospere;/ proscunt iocantur indicant/ et tristis haud ullus redit"–.

[19] *Ibidem*, himno IV, vv. 15-32, p. 544 de la ed. cit.: "...ciuitas quaeque pretiosa portans/ dona canistris./ Afra Carthago tua promet ossa,/ ore facundo Cypriane doctor./ Corduba Acisclum dabit et Zoëllum/ tresque coronas [...]. Parua Felicis decus exhibebit/ artubus sanctis locuples Gerunda. Nostra gestabit Calagurris ambos/ quos ueneramur".

continua rivalidad urbana en lo que se refiere a la posesión de los restos de los santos, rivalidad que –como dijimos– dará lugar a innumerables traslados, robos, saqueos y cesiones a lo largo de la Edad Media. La misma pugna servirá para articular un auténtico programa de "patriotismo urbano", perfectamente asentado –entre otras cosas– en la posesión de dichos despojos sagrados. Tal posesión justifica que, en algún caso, sea el propio mártir quien obre sobrenaturalmente para que sus restos terminen siendo conservados por su ciudad natal o de adopción. Así debe entenderse el referido milagro que rodea el cadáver de san Vicente de Valencia, quien optó por volver a la ciudad en que fue ejecutado. Lo curioso es que esta falta de coincidencia entre el lugar en que se conservaban las reliquias de un mártir y el de su nacimiento es resuelta por Prudencio a favor de este último espacio. En efecto, el autor subraya insistentemente la dignidad de Zaragoza (solar natal de Vicente) frente a Valencia como localización privilegiada por su figura[21]. Así, indica "¿Acaso tú, Vicente, que habías de ser sacrificado como mártir en *lejano suelo*, no señalaste en estas tierras, con el breve rocío de tu sangre, la suerte de tu futuro cuando tu muerte estaba tan cerca? Tus conciudadanos veneran este recuerdo como si el *césped patrio* cubriera su cuerpo y guardase abrazando en el sepulcro paterno los huesos del bienaventurado mártir. *Nuestro es él* aunque, martirizado lejos de aquí, en una ciudad desconocida, triunfante haya concedido *casualmente* la gloria de su sepulcro a un lugar cercano al litoral de la encumbrada Sagunto"[22]. Como vemos, ese "patriotismo" vinculado a la posesión de reliquias se traduce, en este caso, en una auténtica pugna ideológica entre ciudades y en la descalificación del espacio opositor. Tal pugna es llevada al extremo de no citar siquiera la urbe adversaria (que Prudencio reemplaza por la expresión "un lugar cercano al litoral de la encumbrada Sagunto") e insistir en que, aunque lejos, el mártir es "nuestro" y sólo "casualmente" tuvo su fin en otro sitio.

Otro aspecto en el cual Prudencio también aporta indicaciones novedosas es el que concierne al empleo de las reliquias con fines profilácticos. En alguna ocasión, ese empleo se asemeja al de un auténtico amuleto de protección, como ocurre con la referencia acerca de la sangre del mismo Vicente. En este sentido, señala que, cuando torturaban al mártir, los cristianos impregnaban "lienzos en la sangre que destilaba gota a gota para guardarla en casa, cual segura protección para los hijos venideros"[23].

También es significativa la manera en que el citado autor retoma la tradición acerca de la aparición celestial de Fructuoso, Augurio y Eulogio para amonestar a quienes se habían apropiado de sus cenizas. En efecto, en la versión elaborada por Prudencio se indica que "para que las reliquias y restos, que han de resucitar y morar pronto todas juntas al lado del Señor, no se repartan por diversos lugares en sepulcros separados, se les ve aparecer [a los

---

[20] *Ibidem*, vv. 49-64, p. 546: "Singulis paucae, tribus aut duobus,/ forsan et quinis aliquae placebunt/ testibus Christi prius hostiarum/ pignere functae./ Tu decem sanctos reuehes et octo,/ Caesaraugusta studiosa Christo,/ uerticem flauis oleis reuincta,/ pacis honore./ [...]/ Vix parens orbis populosa Poeni,/ ipsa uix Roma in solio locata/ te, decus nostrum, superare in isto/ munere digna est".

[21] Cfr. Victor SAXER, "La passion de S. Vincent diacre dans la première moitié du Ve siècle", *Revue d'études augustiniennes*, 35 (1989), 275-297 (en especial, pp. 276-79).

[22] PRUDENCIO, *op. cit.*, himno IV, vv. 89-100, p. 548: "Nonne, Vincenti, peregri necandus/ martyr his terris tenui notasti/ sanguinis rore speciem futuri/ morte propinqua?/ Hoc colunt ciues, uelut ipsa membra/ *caespes* includat suus et *paterno*/ seruet amplectens tumulo beati/ martyris ossa./ *Noster est*, quamuis procul hinc in urbe/ passus ignota dederit sepulcri/ gloriam uictor prope litus altae/ forte Sagynti" (el subrayado es mío).

[23] *Ibidem*, himno V, vv. 341-344, p. 576: "Plerique uestem linteam/ stillante tingunt sanguine,/ tutamen ut sacrum suis/ domi reseruent posteris".

santos] un día, revestidos de túnicas níveas. Ordenan que se restituya el polvo sagrado y se les coloque juntos en una urna de mármol"[24]. Más allá de la mencionada reticencia a la división del cuerpo de los santos, lo interesante es el nuevo giro que Prudencio da al tema. Así, en primer término, insiste en el hecho de que tal fragmentación provocaría un reparto de los restos entre diversos "lugares". En otras palabras, su condena parece estar sustentada en la vinculación santo-ciudad que antes enumeramos. Si la jerarquía de un centro urbano se medía, a juicio del poeta, por la cantidad de reliquias que conservaba, es lógico que desestime la división de estos tres cuerpos, en función del mismo argumento. Aún más, llega a alabar el *status* de Tarragona que, gracias a su "triple gloria" y a su "triforme cumbre", "¡sobrepasa a todas las ciudades ibéricas!"[25].

En segundo lugar, la otra novedad radica en la especial descripción que se hace de los santos en cuestión. Estos se presentan "revestidos de túnicas níveas", lo que nos introduce en el particular programa de ideas referido a la concepción escatológica que aparece en la temprana hagiografía local. En tal sentido, esa descripción de Prudencio da por sentado que los mártires gozan de la recompensa celestial, retribución resumida en su blanca vestimenta. Con ello se adscribe a la más antigua tradición cristiana, que entendía que esos seres "no debían esperar en el seno de Abraham porque ello sería un atentado a su dignidad, a menos que el seno de Abraham sea identificado con el paraíso celeste"[26]. Nos enfrentamos así al complejo tema de este lugar del más allá, considerado por el judaísmo como el espacio de los justos y, en especial, de los mártires. En la particular concepción de Prudencio, paraíso y seno de Abraham parecen ser lo mismo, tal como lo sugiere en el himno *Deus ignee fons animarum*, de gran importancia en la posterior liturgia visigoda[27]. En él se lee que, al separarse el alma del cuerpo, la primera sube al "cielo" (*aëra*), en tanto el segundo es recibido por la "tierra seca" (*humus arida*). Esa alma "en el seno del santo Abraham repuesta, descansará, cual Lázaro reposa, el que, de flores todo rodeado, mira a lo lejos al rico en llamas"[28]. Como vemos, ese seno de Abraham es un espacio paradisíaco, circunstancia verificable –entre otras– por "la alusión a las flores"[29].

En suma, Prudencio se aleja de los testimonios más tempranos del *Pasionario* –que, exceptuando la referencia a una paloma que sale del cuerpo de santa Eulalia de Mérida, no hacían alusión alguna al posible lugar de reposo de las almas de los mártires en el más allá– y sugiere explícitamente tal destino celestial[30]. En efecto, no sólo Fructuoso y sus compañeros se aparecieron vestidos de blanco sino que las almas de Emeterio y Celedonio "volaron

---

[24] *Ibidem*, himno VI, vv. 136-141, p. 602: "Sed ne reliquias resuscitandas/ et mox cum domino simul futuras/ discretis loca diuidant sepulcris,/ cernuntur niueis stolis amicti;/ mandant restitui cauoque claudi/ mixtim marmore puluerem sacrandum".

[25] *Ibidem*, v. 144: "cunctis urbibus eminens Hiberis!".

[26] NTEDIKA, *op. cit.*, p. 143. Cfr. Guillermo PONS (ed.), *El más allá en los Padres de la Iglesia*, Madrid, Ciudad Nueva, 2001, p. 57 y ss.

[27] El himno *Deus ignee fons animarum* o *Hymnus circa exequias defuncti* está incluido en el *Cathemerinon*, X, obra anterior al *Peristephanon*. Cfr. pp. 131-143 de la ed. cit. de las obras de Prudencio.

[28] *Ibidem*, vv. 153-156, p. 140: "Gremio senis addita sancti/ recubabit ut est Eleazar/ quem floribus undique saeptum/ diues procul aspicit ardens".

[29] NTEDIKA, *op. cit.*, p. 147.

[30] La *passio* de santa Eulalia de Mérida datería de fines del siglo VII pero fue sin dudas redactada a partir de un original del siglo IV –cfr. FABREGA GRAU, *op. cit.*, t. I, p. 82 y ss.–. El tema de la paloma también figura en el himno de Prudencio, *Peristephanon*, III, vv. 161-65, quien da prueba de que se trata de un motivo presente en dicha versión original.

por los aires como dos presentes", abriéndoseles "el camino del cielo"[31], en tanto Lorenzo vio "el cielo abierto" en el instante final de su vida[32].

Ahora bien, esa superposición establecida por Prudencio entre seno de Abraham y paraíso celestial no sería unánimemente aceptada por la literatura hagiográfica posterior. En efecto, en la *passio* de santa Justa y Rufina (redactada, "podría ser, hacia el siglo VI-VII, sobre una versión muy sucinta, escrita por un testigo ocular"[33]) se dice que "las santas mártires..., consiguiendo la bienaventuranza de la misma gloria, esperan la rápida felicidad del cielo. Ellas, que merecieron ser colocadas en el seno de Abraham, son dignas de ser veneradas"[34]. Sin entrar en mayores detalles –tampoco es el propósito de estas páginas–, la presencia de esta distinción (a la que podría entenderse como una verdadera regresión sobre el tema, si nos atenemos a las opiniones de Prudencio) quizás sea producto de la "influencia de la literatura martiriológica judía"[35]. Tal influencia estará presente en la hagiografía hispana a lo largo de toda la época visigoda e, incluso, tras la conquista musulmana.

En síntesis, estas breves caracterizaciones demuestran cómo, desde fecha temprana, se articuló todo un entramado de recursos que permitió construir, desde el punto de vista hagiográfico, un auténtico culto de las reliquias de los santos. Tal imagen se estableció en función de tres niveles: por un lado, figuran los temas vinculados a los restos en sí (su hallazgo, conservación, ubicación en determinados espacios). En segundo lugar, aparecen las consecuencias derivadas de los poderes relativos a esos mismos restos (la protección que dispensaban, su uso taumatúrgico). Por último, se incluyen las variables estrictamente ideológicas asociadas a esas reliquias (su empleo por parte de la propaganda urbana, su función en la literatura eclesiástica para justificar ciertas ideas escatológicas). Con todo ello, se asentaban las bases de un paradigma que habría de tener una fructífera trayectoria en la historia religiosa occidental.

---

[31] PRUDENCIO, *Peristephanon*, himno I, vv. 82-84, p. 486.

[32] *Ibidem*, himno II, v. 371, p. 512.

[33] FABREGA GRAU, *op. cit.*, t. I, p. 136.

[34] *Ibidem*, t. II, p. 299: "Sic sancte Dei martyres consimiles passione... unius tamen glorie beatitudinem consequentes, expectant e celo celerem iucunditatem; merentur nunc coli, que Abrahe promeruerunt iam sinibus conlocari".

[35] NTEDIKA, *op. cit.*, p. 143.

LES HALLES MARCHANDES DANS LE COMTÉ DU MAINE. URBANISME ET SOCIÉTÉ (XVe SIÈCLE)

JACQUES HEERS
(UNIVERSITÉ DE PARIS-SORBONNE, FRANCIA)

Lorsque Charles II, comte du Maine, visite la ville du Mans en 1471, l'Assemblée des "gens d'Eglise et des bourgeois" fut contrainte, en l'absence d'un Hôtel de Ville ou même d'un simple local particulier convenable propriété de la municipalité, de se réunir dans la grande salle du palais épiscopal, prêtée pour l'occasion. Les archives, c'est-à-dire les "coffres où sont les chartes et autres enseignements", dont on ne savait vraiment pas quoi faire et où les garder en lieu sûr, furent tout simplement déposés "dans un portail assis comme au mylieu de la ville du Mans, appelé la porte ferrée, lequel est fort en ruines". Ils furent ensuite confiés à un bourgeois qui ne pouvait mieux faire que de les emporter chez lui. La charte communale, solennellement accordée peu de temps auparavant par le roi Louis XI, fut gardée dans une des salles du chapitre de l'église Saint-Julien puis dans l'une des tours de l'enceinte fortifiée et, enfin, portée, loin de là, dans la chapelle du Gué-de-Mauny, sur les bords de la rivière. Quelques années, plus tard, les coffres, que l'on avait si souvent déménagés, étaient en si piteux état qu'il fallait les refaire de neuf[1].

Cette grande misère n'avait alors rien d'exceptionnel. Dans le royaume de France, le Languedoc excepté, l'aristocratie qui tenait en mains le gouvernement et les finances de la Commune se montrait d'une telle négligence, pour entretenir la voierie et les bâtiments d'intérêt public, que l'administration des villes fut très souvent assurée par le roi ou par le prince, comte ou duc. Jusqu'alors, l'institution communale, dont nos manuels d'enseignement disent trop volontiers de grands mérites, ne s'inscrivait nullement dans le paysage urbain par une Maison ou un Hôtel de Ville, même modeste. La plupart du temps, les maires et les échevins se sont contentés de louer, puis d'acheter et d'aménager au mieux la maison d'un notable qui ne se distinguait en rien des autres demeures privées; ainsi, par exemple, la "cohue" d'Alençon, la "maison du fief de l'Ancre" à Dieppe, ou encore "l'Hôtel des singes" à Dijon[2]. À Rennes, les officiers de justice et les magistrats municipaux tenaient leurs séances chez l'un d'entre eux ou dans une salle quelconque, qui leur était cédée pour la circonstance et seulement pour ce jour-là; ainsi: dans une des portes de la muraille ("la Porte aux Foulons"), dans une salle du couvent des Franciscains, dans la chapelle Saint-Yves, dans la salle d'audience, ou "auditoire" dit "de la Feuillée" situé à l'intérieur de la prison. Ce n'est qu'en 1442 que l'on entreprit "de faire une Maison sur la porte Mordellayse", projet bien vite abandonné; en l'an 1500, l'on se décida enfin à tenir les réunions communales et les assises

[1] André BOUTON, *Le Maine. Histoire économique et sociale*, Le Mans, 1972, pp. 737-49.
[2] Bernard PERNET, *Hôtels de Ville et Maisons communes dans la France du Nord et en Belgique à la fin du Moyen Age*, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1975.

judiciaires dans une "maison commune". Mais ce n'était encore qu'une simple salle, assez étroite et somme toute vraiment modeste, prise dans l'une des écoles de la ville[3].

Pendant tout ce temps, les seuls bâtiments publics étaient les halles marchandes, d'abord simples hangars de bois soutenus par de gros piliers puis, plus tard, belles bâtisses de pierres ou de briques. Peu à peu, ces halles se sont diversifiées et ont pris l'aspect de grands édifices rectangulaires souvent compartimentés en deux ou trois nefs, parfois même composés de plusieurs corps ordonnés autour d'une cour centrale[4]. Les bouchers, les marchands de grains, les boulangers (la "halle au pain de Chartres") y avaient leurs étaux et, dans le Nord et l'Ouest notamment, de même les marchands de draps et de toiles. C'est dans la halle que, communément, l'on gardait le "poids" de la ville ainsi que les mesures étalons de longueur pour les étoffes et de capacité pour les grains (aune, setier ...). À l'étage, l'on aménageait une ou plusieurs salles pour y rendre la justice ou pour les réunions des corps constitués, essentiellement les associations de métiers. À Compiègne, par exemple, les magistrats municipaux, que l'on nommait les "attournés", disposaient d'une pièce dans les halles qui, situées sur le "cour le Roi", près du pilori et de la balance, abritaient également les plaids du prévôt royal[5]. Cependant, ces bâtiments, ancrés au coeur de la cité, lieux d'activités marchandes et d'actions judiciaires tout à la fois, étaient, dans la France du nord et de l'ouest, rarement propriété de la Commune mais de l'évêque ou, plus souvent encore, du prince.

Dans l'Anjou et dans le Maine, le duc et le comte les avaient fait construire de leur propre initiative et de leurs propres deniers. Ils en disposaient à leur gré et veillaient à les maintenir en bon état, au prix parfois de fortes mises d'argent, exigées par de multiples et fréquentes réparations. À Angers, ces halles abritaient tant les étaux des merciers et des drapiers (mention de "la draperie" et de travaux de couverture à refaire "es lieux où les drapiers vendent leurs draps") que ceux des bouchers ("es partie où l'on vend la chair salée")[6]. L'"auditoire" du lieutenant d'Anjou y avait sa place ainsi que *les estables où l'on souloit loger les chevaulx de monseigneur de Calabre, du roy et de la reine de Sicile, étables situées du côté devers le poids des halles*[7] .

À vrai dire, ces halles, centre pourtant d'une activité marchande importante, coeur des affaires de toutes sortes dans une grande cité, capitale d'un duché prospère, bâties en 1280 sur ordre et avec les fonds du duc lui-même, furent refaites en tout ou en partie en plus d'une occasion et menaçaient souvent de prendre l'eau. En 1403, la Chambre des Comptes du duc Louis II d'Anjou devait prendre à charge la réfection des couvertures d'ardoises. Nicolas du Plessis "receveur" du duc, André Levesque "maître des oeuvres" et Julien Hesloy "payeur" sont allés sur place estimer les dégâts et préparer le devis à l'intention du trésorier d'Anjou. Ils constatèrent que la charpente, qui remontait à 1378, devait être complètement

---

[3] Jean-Pierre LEGUAY, *Un réseau urbain au Moyen Age: les villes du duché de Bretagne aux XIVe et XVe siècles*, Paris, 1981, pp. 73 et 100-101.

[4] Michel BATTARD, *Beffrois, halles, hôtels de ville dans le Nord de la France et en Belgigue*, Arras, 1948.

[5] Louis CAROLUS-BARRE, "Une foire internationale au Moyen Age: la Mi-Karême ou foire de la mi-carême à Compiègne", *Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1962; Pierre BRINDEAU, "Les anciennes halles du Mans", *Revue d'Histoire du Maine*, 1888.

[6] Albert LECOY DE LA MARCHE, *Extraits des comptes et mémoriaux du roi René pour servir à l'histoire des arts au XVe siècle*, Paris, 1873, doc. nro. 185 et 190.

[7] *Ibidem*, doc. n° 186 et 197.

refaite. Cinq ans plus tard, le 26 juillet 1408, la duchesse Yolande d'Aragon reine de Sicile, passait marché avec un couvreur, Julien Guillet, pour couvrir d'ardoises ces halles d'Angers[8].

Ces édifices publics, ouverts à tous chaque jour, fréquentés par un grand nombre de citadins, le sol souvent encombré de fardeaux de toutes sortes, demeuraient très vulnérables et auraient demandé une constante surveillance. Ce n'était visiblement pas le cas et l'entretien ou plutôt les réfections des halles furent, ici comme ailleurs, l'un des principaux postes de dépenses pour la cité. Les remises en état, fort dispendieuses pourtant, ne duraient qu'un temps. L'an 1456, les receveurs des Comptes du duché d'Anjou versaient encore une trentaine de sous à un charretier pour le charroi de dix "milliers" d'ardoises amenées du "forestage" de Bellepoule, non loin des Ponts-de-Cé. Puis, en 1469, ce furent des oeuvres de maçonnerie et de charpente *pour soutenir le portail de la porte des halles où demeure Jehan Lepaige au-dedans desdites halle.*

Le duc y entretenait un portier: en 1471, il installait dans la loge Jehan Lepaige, valet de chambre, qui venait d'épouser la veuve du dernier titulaire. Plus encore, il offrait des logements à plusieurs de ses serviteurs qu'il voulait ainsi récompenser pour leurs mérites: à Gervais de Vrigny pour ses travaux en son métier d'artilleur, à Thomas Cormier "faiseur d'arbalètes", à Pierre Jéhiel chevaucheur de son écurie, à Thomassin tapissier de la cour, à Thibault le fou du roi René, et à la veuve de Guillaume Barbin, *portier de la première porte d'Angers qui s'est tué la nuit en tombant dans les douves du château.* En somme un logement pour de bons serviteurs. Mais ces gens se sont comportés en mauvais sujets, ne prenant aucun soin de leurs logis. Le roi René, duc d'Anjou, apprit que les belles halles d'Angers allaient tomber en ruines par la faute de ces ménages "qui négligent de réparer leurs logis" et parfois même préfèrent les louer à d'autres, Il donne ordre que l'on aille s'enquérir des torts et que l'on expulse les coupables. Peu après, conscient d'être mal informé de l'état de ces bâtiments, il donnait ordre de s'informer des halles dans toutes les villes de son duché et, au vu du rapport, décida de faire réparer au mieux non seulement celles d'Angers mais aussi celles de Baugé, de Saumur, de Loudun et de Mouliherne[9].

Sur ces travaux, qui furent certainement toujours importants et attendus dans un véritable état d'urgence, les comptabilités princières ne donnent, on peut le voir, que des indications trop éparses et trop lapidaires pour en suivre l'exécution et en déterminer les implications financières et sociales. Par un heureux hasard documentaire, un ensemble d'accords et de lettres écrits au nom du comte du Maine, permet, au contraire, de suivre de très près les démarches financières et les tractations qui ont précédé la reconstruction d'un de ces halles dans la petite ville de La Ferté-Bernard, dans le comté du Maine[10].

Ici, les *bourgeois, manants et habitants, congrégés et assemblés à bans et à cris publics faits es rues et carrefours de la ville, faubourgs et bourgeoisiei,* se réunissaient dans l'"auditoire", situé à l'étage des halles. Sous la conduite de l'officier du comte, ils "traitaient et advisaient des affaires et négoces communs"[11]. Le comte du Maine, responsable, décidait régulièrement des travaux ou des aménagements mais, à la différence du duc d'Anjou, ne se résignait pas volontiers à prendre directement les frais à sa charge. Par ailleurs, la Communauté des habitants qui, pourtant percevait un impôt sur le vin négocié dans la

[8] *Ibidem*, doc. n° 191 et 195.
[9] Sur tout ceci: *ibidem*, doc. n° 199, 602, 604, 774, 520, 196, 200.
[10] Archives Nationales, Paris, P., n° 1348, f° 94 v° à 96.
[11] Louis CHARLES, *Histoire de la Ferté-Bernard*, Mamers-Le Mans, 1877, p. 89.

commune, affirmait ne pas avoir suffisamment de ressources pour faire face. Aussi avait-on pris l'habitude de donner à ferme, à des particuliers, le droit de percevoir les taxes et les redevances dues au comte, à charge, pour ce "fermier" de l'impôt, de faire effectuer les travaux d'utilité publique indispensables, notamment la reconstruction des halles marchandes et la remise en état des murs de l'enceinte fortifiée qui protégeait la cité. C'est ainsi que l'ont confiait les "oeuvres" et les chantiers du comte à des hommes qui se payaient de leur peine et se remboursaient de leurs frais en recevant à bail, pour quelque temps, la "prévôté", c'est-à-dire le droit d'exiger au nom du comte toutes les recettes domaniales, en particulier les amendes et les exploits de justice.

À la Ferté-Bernard, comme partout ailleurs, les halles furent périodiquement ou recouvertes ou refaites entièrement et ces reconstructions étaient forcément l'objet de tractations, diverses, plus ou moins longues, et de marchés toujours très précis et scrupuleux. Le texte des "baillées et devis" de l'affermage pour les travaux effectués en 1477, conservé donc dans les fonds d'archives du comte du Maine, donne une bonne idée des instructions données au fermier et des aspects financiers de l'affaire.

Le 29 novembre de cette année, les Conseillers des Comptes du Maine, réunis au Mans, prennent acte des rapports à eux adressés par "les capitaines et autres officiers" de la ville de La Ferté-Bernard et des suppliques de "plusieurs marchands et gens notables fréquentant les foires et marchés". Tous disent que, depuis déjà trop longtemps, les halles de la ville sont "en grand risque de décader... et de choir du tout". Les bouchers et les autres marchands n'y peuvent plus tenir leurs étaux et il convient, de bonne urgence, de refaire tout le bâtiment. Aussi ces gens des Comptes avaient-ils donné mission aux officiers de s'enquérir des travaux à y faire et de déterminer, avec sans doute encore plus d'attention, quelle serait "la manière d'icelles faire le moins dommaigeable", autrement dit comment dépenser le moins. Le lieutenant du bailli et le châtelain viennent rendre compte et disent que ces halles doivent être complètement reconstruites. Pour ce faire "sans advancement d'argent", ils ont trouvé un marchand de la ville, Maheu Mouchet, qui s'engage de prendre tout à sa charge, frais, achats et direction des travaux, s'il recevait la "prévôté" à ferme pour un certain temps, à déterminer.

Suit le devis longuement détaillé et parfaitement explicite:

- les halles auront soixante-dix pieds de long ou environ, et, de large, sans compter les deux "ailes ou appentis", vingt-quatre pieds. En tous cas, ces dimensions ne pourront être inférieures à celles des halles précédentes,

- le bâtiment sera de quatre pieds plus haut que le précédent,

- chacune des ailes sera éclairée par quatre grandes lucarnes,

- la halle sera maçonnée tout au long pour la partie inférieure ("sous les étages") et, au-dessus, elle sera "coulombée de bois rare", c'est-à-dire en colombages. Les piliers de soutien doivent être de bonnes pierres de taille,

- le corps principal du bâtiment doit être couvert de tuiles garnies de "faîteaux", qui sont des ornements de métal ou de poterie pour décorer les parties supérieurs de la charpente; les deux ailes ne seront couvertes que de bardeaux, planchettes de bois ajustées à la façon des tuiles,

- enfin, les étaux des bouchers seront aménagés "bons et souffisants, tout de neuf es lieux où ils sont à présent".

Plusieurs paragraphes sont consacrés à l'emplacement des fenêtres et des portes, "fermantes et clouantes", puis l'on en vient à préciser la disposition des salles de l'étage, ce qui donne un bon aperçu de l'utilisation que veulent en faire les officiers du comte, pour

administrer et, surtout, rendre leur justice. La halle marchande sert également de conseil et de tribunal:

> *- au "haut étaige", éclairé par quatre fenêtres "clouantes et fermantes", sera aménagé l'auditoire "pour servir à la juridiction de monseigneur". Il sera de deux pieds plus grand que lé précédent, avec sièges et bancs, "et autres choses à ce nécessaire". On y accèdera par un grand "degré" (escalier) semblable à celui qui y était déjà,*
>
> *- à cet étage, l'on fera, sur l'un des côtés, une cloison de façon à réserver deux chambres ("de telle longueur qui sera advisé") dont l'une avec cheminée de pierre à manteau de bois pour servir au geôlier ("ou autre comme il sera advisé").*

Du point de vue financier, les officiers du comte, les représentants des notables de la ville et les autres conseillers convoqués au Mans pour donner leurs avis, font valoir que le marché ainsi conclu est, sans nul doute, "tout à utilité et profit de monseigneur". Ils affirment qu'il n'y aura aucune diminution des revenus de la prévôté qui sera affermée à "aussi grand prix qu'elle estoit les années par devant". La ferme est donc attribuée à Maheu Mouchet, demeurant à La Ferté-Bernard, pour neuf ans commençant à la Saint Jean Baptiste à venir, au prix de cent vingt livres tournois par an. Il pourra prendre et donner à ses compagnons chargés de l'ouvrage "le vieil boys taillé et autres choses" de l'ancienne construction qui serait encore utilisable. De plus, il lui sera délivré, en quantités suffisantes et gratuitement, du bois d'oeuvre pris dans les forêts du comte, "es lieux les moins dommaigeables".

Ce fermier, homme de la communauté, somme toute très ordinaire que rien ne dit être engagé dans les travaux de charpente ou de maçonnerie, s'engage à terminer tout le bâtiment dans les deux ans et à remettre en bon état tout le pavé, des deux côtés de la halle, dans les trois ans. Durant tout le temps des travaux, il sera tenu de fournir aux bouchers des "étaux souffisants", bien situés et protégés des intempéries.

Cet accord n'avait rien de spécial et l'on peut même penser qu'il s'inscrivait dans une sorte de routine. En effet, le rapport rédigé par les conseillers, plutôt que de faire état d'autres dispositions ou précautions supplémentaires, font simplement spécifier que Mouchet devra respecter ce marché "ainsi qu'il est accoutumé de faire pour les fermiers précédents". De ces bailliages ou cessions de fermes de finances, nous avons de fait, pour cette même cité, un autre exemple: en octobre 1469, Michel Moreau, "procureur et receveur des deniers de ladicte ville", certifiait que la prévôté de La Ferté avait été cédée pour neuf ans à Guillaume Denyau et à Pierre Verdier qui, en échange, s'engageaient à *faire les archers depuis le pont de Mesmes* (une rivière) *jusques au pont Saint-Julien selon le devis contenu est lettres de la dicte bailliée*, ces "arches" faisant partie du système défensif ("de l'emparement et fortifications de la ville")[12].

Du point de vue politique et social, cette pratique de l'affermage, appliqué même dans une cité de très moyenne importance et pour des travaux sur des bâtiments d'utilité publique, revenait, pour le comte, à abandonner à la fois la véritable direction des travaux et la perception de ses droits fiscaux. Et, par ailleurs, à faire de l'un des notables de la communauté, qui devenait le maître d'oeuvre de grands travaux, un financier pour plusieurs années, percepteur accrédité des revenus princiers et seigneuriaux. Ce qui lui attribuait certainement une fonction d'autorité non négligeable et pouvait amorcer ou confirmer une certaine reconnaissance de supériorité et une véritable ascension sociale.

[12] *Ibidem*, pièces jointes n° XXV, p. 242.

FRAGMENTOS VERSIFICADOS EN LA PROSA DE LAS SAGAS ISLANDESAS

NELLY EGGER DE IÖLSTER
(DIMED-CONICET, ARGENTINA)

Intercalados en la prosa típica de las sagas islandesa, es frecuente encontrar fragmentos en verso. En determinadas ocasiones se trata de estrofas extraídas de poemas más largos y, en otras, son estrofas individuales complementarias de la prosa circundante o también poemas enteros.

Estos poemas o fragmentos de poemas son composiciones en verso creadas por los *escaldos*. Los autores de las sagas islandesas, inventores de ese original género literario en prosa, calificado por J. L. Borges como "uno de los hechos más singulares que registra la historia literaria"[1], la mayoría de las veces son anónimos. Este no es el caso en la poesía escáldica cuyos autores se conocen, las sagas los citan por sus nombres y ocasionalmente nombran los títulos de las obras de las que provienen las citas.

Durante el siglo IX y hasta comienzos del X, los principales escaldos fueron noruegos, pero más tarde, y coincidiendo con el período de mayor brillo de la producción poética escáldica, los principales cultores del género fueron islandeses.

La poesía escáldica se vale de elementos provenientes de la mitología y de las tradiciones heroicas, cuyo conocimiento presupone en el auditorio. La interpretación de los poemas y estrofas sueltas suele verse complicada por el empleo de *kenningar*, perífrasis o metáforas de que se servían los escaldos para expresar determinados conceptos. En la obra de Borges mencionada se enumeran numerosos *kenningar*. Aquí reproducimos algunos para permitir al lector acceder, en alguna medida, al complejo mundo de representaciones en que floreció la poesía escáldica:

tempestad de flechas = batalla
teñidores de los dientes del lobo = guerreros muertos en batalla
cisne sangriento = buitre
camino de la luna = cielo
lecho de las serpientes = el oro, en alusión a la creencia de que
serpientes y dragones custodiaban tesoros
señor de anillos y dador de tesoros = el rey[2]

Se observa que la mayoría de los *kenningar* alude a temas bélicos pero también se encuentran otros, que remiten a diversos asuntos de la vida cotidiana escandinava.

La poesía de los escaldos no debe confundirse con los poemas édicos. Estos últimos, anónimos, están dedicados a recoger las tradiciones de la mitología pagana y otras composi-

[1] Jorge Luis BORGES, *Literaturas germánicas medievales*, Buenos Aires, EMECÉ, p. 122.
[2] Seleccionadas de *ibidem*, pp. 144-149.

ciones procedentes del pasado heroico, reunidos en un *corpus* conocido como *Edda* poética o en verso. Paralelamente, existe la *Edda* en prosa, una obra compuesta por Snorri Surlasson a modo de libro de texto para poetas jóvenes que quisieran seguir cultivando el género édico. Allí Snorri reunió, entre otras guías para poetas, una extensa lista de *kenningar*.

Los poemas de los escaldos, en cambio, se refieren a temas contemporáneos, como los que aparecen intercalados en la *Crónica de los Reyes* compuesta por Snorri Sturlasson, como asimismo pueden ser poemas laudatorios dedicados a personas vivientes, o las numerosas estrofas aisladas que refuerzan un texto en prosa, etc.[3].

En este trabajo analizaremos versos escáldicos que acompañan el texto en prosa de tres sagas e intentaremos establecer su función en la obra. En primer lugar examinaremos la *Saga de los Reyes* o *Heimskringla*[4], monumental crónica del linaje de los reyes de Noruega desde su remoto origen mitológico hasta el reinado de Magnus Erlingsson (1161-1149), para continuar con la *Saga de Egil*[5], biografía paradigmática de un héroe vikingo de existencia real comprobada, aunque sus hazañas a menudo se representen exageradas. Seguimos luego con la *Saga de los hermanos de crianza*[6] que relata las vidas de dos personajes también históricos, uno de ellos un poeta renombrado, quienes entran en frecuentes conflictos con las normas de la sociedad a la que pertenecen.

1) La *Saga de los Reyes* o *Heimskringla* es una excepción a la mayoría de las sagas compuestas durante el siglo XIII, debido a que su autor no es anónimo, sino el renombrado historiador y experto en mitología escandinava Snorri Sturlasson (1179-ca. 1264) y posiblemente el escritor islandés más sobresaliente. Hemos visto que además de la *Saga de los Reyes,* fue autor de la *Edda* en prosa y hay investigadores que también le atribuyen la *Saga de Egil.* La *Saga de los Reyes* es la principal crónica medieval de historia escandinava, a pesar del hecho de que el texto fue adornado por el autor con episodios y diálogos ficticios, acaso con el objeto de acercar los hechos históricos a los lectores y así volverlos más comprensibles y entretenidos, como ya hemos discutido en otro trabajo[7]. Además de su erudita obra literaria, Snorri estuvo involucrado en la política interior islandesa en momentos particularmente difíciles que desembocaron en la toma de posesión de la isla por Noruega. Las intrigas a que ese momento dio lugar le costaron la vida a Snorri pues fue asesinado en su casa, posiblemente por instigación del rey noruego.

Aquí nos interesa observar el lugar de los escaldos en la *Saga de los Reyes.* Son excepcionales las páginas en las que no se encuentra alguna estrofa compuesta por un escaldo o, en ocasiones, un poema entero. Snorri siempre se encarga de mencionar el nombre del autor de cada estrofa o poema y, cuando es posible, aquél de la obra de la que forma parte, como comprobamos en este caso:

---

[3] Kurt SCHIER en la introducción a *Die Edda* (trad. de Felix Genzmer), Düsseldorf-Colonia, Diederichs, 1982.

[4] Snorre STURLASSON, *Kongesagaer* (trad. noruega de Anne Holtsmark y Didrik Arup Seip), Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1957. En adelante se citará como *Heimsk.*

[5] *Egil's Saga* (trad. inglesa de Hermann Palsson y Paul Edwards), Harmondsworth, Penguin Books, 1978. Se citará como *Egil.*

[6] *Soga om fosterbrørne* (trad. noruega de Jan Ragnar Hagland), Oslo, Det Norske Samlaget, 1978. Se citará como *Foster.*

[7] N. EGGER de IÖLSTER, "Aproximación al discurso político de algunas fuentes nórdicas", en Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media,* Buenos Aires, Programa de Investigaciones Medievales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Centre National de la Recherche Scientifique, 1995, pp. 35-50.

El jarl[8] sometió a su autoridad a todo el país y permaneció en Trondheimen durante el invierno. De ello nos habla [el escaldo] Eirik Skålaglam en Vellekla...[9]

En este estudio, restringiremos el análisis de *Heimskringla* a aquellas sagas referidas a acontecimientos de la etapa vikinga de la historia de Noruega, o sea hasta 1030, año de la muerte de Olaf Haraldsson, el Santo, pues a partir de entonces se notan cada vez más influencias procedentes del continente. Hasta ese momento, el material escáldico parece menos contaminado por elementos foráneos, a pesar de haber sido fijado por escrito tan sólo en el siglo XIII, cuando la memoria colectiva había dejado de ser transmitida oralmente a través de poemas y sagas. Las sagas fueron la única forma de historia que conocieron los pueblos del norte de Europa, donde la escritura no se introdujo hasta el momento de la conversión de la población al cristianismo, alrededor del año 1000. En ese momento los islandeses ya tenían fama de pueblo culto, sus poetas eran reconocidos fuera de la isla y solían incorporarse a las comitivas de reyes u otros grandes escandinavos donde, además de ser poetas de la corte, cumplían funciones guerreras gracias a la habilidad reconocida de los islandeses en el uso de las armas.

Una particularidad de la literatura islandesa de cualquier género, es que utilizó la lengua vernácula, que la hacía accesible a toda la población. Además, es posible que, debido al hecho de que no empleó la lengua de la Iglesia, haya adquirido su carácter laico que la diferencia de la literatura de fuerte contenido moralizante que hacía siglos se venía cultivando en el continente.

Al leer las sagas, como por ejemplo aquella de los *Hermanos de Crianza,* observamos que muchos islandeses partían de Islandia, fuese como exiliados por algún crimen cometido, o para buscar nuevos horizontes y mejorar su situación económica gracias a expediciones de piratería, las famosas correrías vikingas, o bien ingresaban a la comitiva de algún rey o caudillo en Noruega o Dinamarca. En estos casos se valoraban tanto la capacidad de los islandeses para la lucha armada como su competencia como poetas, sobre todo si una misma persona reunía ambas cualidades.

Puesto que el material en verso es más fácil de retener en la memoria que la prosa, se supone que aquél que se encuentra en las sagas es su ingrediente más arcaico. De hecho, las *Sagas de los Reyes* parecen estar articuladas alrededor de los versos escáldicos como si se tratase de una especie de esqueleto alrededor del cual se edificó el relato en prosa. El lector se acostumbra a la alternancia de verso y prosa, donde el relato en prosa refiere los hechos con el típico estilo islandés conciso, parco en palabras, casi lacónico, mientras los versos, con sus *kenningar*, cumplen una función ornamental que al mismo tiempo obliga a un esfuerzo de interpretación, quizás no tanto para los contemporáneos como para el lector de nuestros días.

En las cortes reales y en los *halls* de grandes y nobles, la función de los poetas consistía en entretener a los allí reunidos, como desde antes se hacía en el ambiente familiar. Aquí conviene recordar que, durante los interminables inviernos boreales con sus largas noches que obligaban a la gente a permanecer en las casas, pobremente iluminadas, la recitación de

---

[8] Signif. aprox. conde. En Noruega, antes de la consolidación del poder real, este título era utilizado por los caudillos o reyezuelos de los distritos, especialmente por aquellos de la comarca de Lade, actualmente Trondheim. En inglés, la palabra ha sobrevivido como *earl.*

[9] *Heimsk.*, p. 131.

sagas y poemas debe haber sido –junto al acondicionamiento de sus armas– uno de los pocos entretenimientos para los hombres. Las mujeres estuvieron en mejores condiciones para evitar el tedio, pues las tareas domésticas, exclusivamente femeninas, las mantenían ocupadas.

A los reyes y no menos a los restantes grandes les interesaba tener a su lado algún escaldo, o varios, para que compusieran poemas inmortalizando los grandes hechos de sus vidas. Uno de los ejemplos que mejor ilustran lo sobredicho se encuentra en *Heimskringla*, en el capítulo que refiere la vida del rey Olaf, el futuro santo. Es a este rey a quien Snorri dedicó nada menos que aproximadamente un tercio de la obra total. Esto no nos sorprende al saber que con él quedó afianzada la monarquía y que, cuando debió enfrentar en la batalla de Stiklestad a sus enemigos, los caudillos de todo el país, allí encontró la muerte y pasó a la historia como mártir y santo.

Snorri describe con mucho detalle la batalla de Stiklestad, tanto los episodios que la precedieron como la batalla misma y los acontecimientos que la siguieron. En todo esto les cupo un papel importante a los escaldos. La saga refiere que "□vinieron muchos grandes islandeses y se hicieron vasallos del rey Olaf"[10]. Entre los nombres que menciona están los de Torgeir Håvarson y Tormod Kolbrunarskald, los protagonistas de la *Saga de los Hermanos de Crianza*. Antes señalamos que Tormod era un escaldo destacado, quien desempeñó un importante papel durante la batalla. Snorre cuenta que llegado el día de la batalla

> *...mientras el rey formaba el ejército, colocó algunos hombres en una fortaleza de escudos (skjoldborg[11])... y eligió para esto a los hombres más fuertes y valientes. Después llamó a sus escaldos y les pidió que entrasen en la fortaleza y les dijo: 'Vosotros estaréis acá y veréis todo lo que ha de suceder. Entonces nadie necesitará contároslo, pues vosotros mismos contaréis la saga y compondréis versos después'*[12]

A continuación, Snorri menciona los nombres de los escaldos presentes: Tormod Kolbrunarskald, Gissur Gullbrå y Torfinn Munn. Una afirmación hecha en ese momento por Tormod pone en evidencia los celos que podían surgir entre los escaldos cuando dice:

> *'No estemos tan apretados, hombre, que no quede lugar para Sigvat Skald cuando llegue. Seguramente se parará delante del rey, y el rey no querrá que sea de otra manera'. Al oirlo el rey respondió: 'No necesitas venir con palabras necias porque Sigvat no esté aquí. A menudo me siguió y ahora seguramente sus oraciones son para nosotros [Aparentemente el escaldo Sigvat se encontraba en peregrinación a Roma], y puede ser que eso hoy lo necesitemos mucho'. Tormod dijo: 'Rey, es posible que lo que ahora más necesites sean oraciones. Pero tu insignia estaría pobre de defensores si todos los hombres de tu comitiva hoy estuviesen en camino a Roma. También ha ocurrido que cuando nos quejábamos cuando alguno quería hablar contigo, no encontraba lugar porque [ese espacio] lo ocupaba Sigvat'*[13]

---

[10] *Heimskr.*, p. 350.

[11] Los hombres se alineaban tan cerca uno del otro que los bordes de los escudos se superponían. La fila de hombres detrás de los primeros mantenían los escudos sobre las cabezas, de manera que se formaba una especie de fortaleza que rodeaba al rey. La formación podía tomar forma de cuña, en curva o hasta formar un círculo.

[12] *Heimskr.*, p. 448.

[13] Sigvat es el escaldo más citado en la saga, ochenta y nueve veces, cuando los restantes son citados entre una y diez veces.

[Entonces los escaldos] hablaron entre sí y dijeron que sería bueno componer unos versos conmemorativos de los hechos que pronto ocurrirían. A continuación Gissur entonó [esta estrofa]:

'No escuchará la doncella / Que me quejaba / Camino a la asamblea de armas. / Supongo que allí habrá hacinamiento. /

'De los hombres armados dicen/ [Que] las valkirias los esperan. / Auxiliaremos al rey/ Hacia oriente donde la lucha se encarniza'.

Siguió Torfinn Munn con otra estrofa:

'Oscurece ante la gran tormenta/ Y la tempestad de duras armas. / Contra un valiente rey/ Quieren luchar los hombres de Verdal. /

Defendemos a un rey liberal con sus obsequios,/ Alegramos cuervos con poción de sangre,/ Abatimos hombres de Trondheim en la tormenta de Odin. / A esto incito'.

Y Tormod cantó:

'La tempestad de vikingos se concentra/ A nuestro derredor, ¡arquero!/ Llega el momento de las hachas, y los campesinos/ Por debilidad no deben vacilar. / Vamos a la lucha, el débil/ Debe cuidar su lengua. / ¡Vayamos alegres al combate,/ Con Olaf al choque de las lanzas!'[14]

Antes del comienzo de la batalla, para despertar el ejército, Tormod recita a pedido del rey estrofas de un antiguo poema incitando a la lucha: "El rey le agradeció por haberles acortado la espera, tomó un anillo [es probable que se tratara de un brazalete] de oro... y se lo entregó a Tormod"[15].

Tormod responde que no abandonará al rey y le pide que no se separen en vida ni tampoco en la muerte. Al asentir el rey, Tormod le jura que estará cerca "aunque escuche que Sigvat anda con espada de empuñadura de oro"[16].

Como ya hemos mencionado, es probable que este pasaje haya sido adornado por la imaginación de Snorri con un diálogo vivaz no exento de ironía en sus reiteradas alusiones al poeta Sigvat. Episodios semejantes, casi como si se tratase de un *topos*, a menudo aparecen inesperadamente en las sagas, aun en los momentos más dramáticos.

Finalizada la batalla de Stiklestad y muerto el rey, Tormod, mal herido, es atendido por una mujer que sabe de curaciones. Tormod le indica que tiene un hierro clavado en el costado. Ella trata de extraerlo y entonces Tormod se arranca él mismo la flecha que, provista de ganchos, arrastra "□fibras del corazón, algunas rojas y otras blancas, y al verlo dice: 'Aún tengo grasa en el corazón,' se reclinó y murió"[17].

Esta manera de narrar la muerte de un hombre valiente forma parte de dicho estilo típico de las sagas, como cuando otro hombre analiza, tras habérsela extraído, la calidad de la espada que le está causando la muerte.

---

[14] *Heimskr.*, pp. 448-449.
[15] *Ibidem*, p. 450.
[16] *Ibidem*, p. 450.
[17] *Ibidem*, p. 469.

La saga cuenta que, al morir Tormod, desaparecía el último de los escaldos que acompañaron al rey Olaf en el interior de la fortaleza de escudos, pues Gissur y Torfinn Munn habían muerto durante la batalla. Nos preguntamos cómo llegaron hasta Snorri todos los dichos y composiciones que hemos citado y aquí nuevamente debemos suponer una intervención del genio literario de Snorri quien no deformó la realidad de los hechos en lo referido a la batalla y la muerte del rey pero la embelleció con toques de humor, sarcasmos y un sinfín de otros detalles.

En la *Heimskringla* se mencionan otras circunstancias que daban lugar a composiciones de los escaldos. Una de estas es aquélla que la literatura nórdica denomina "rescate de la cabeza". Se trata de lo siguiente: si un poeta incurría en la cólera de un rey u otro grande, lo cual podía ocurrir fácilmente si recordamos la libertad y a veces insolencia con que los poetas se dirigían a sus superiores, tal vez sus patronos, éstos los condenaban a muerte a menos que compusiesen un poema laudatorio que agradase al señor. Con ello el poeta se libraba de la ejecución de la condena pues había pagado el rescate de su cabeza. El más famoso de los "rescates" es aquél de Egil ante el rey Erico Hacha Sangrienta, que analizaremos más adelante.

Semejantes "rescates" constituyen un género literario. En *Heimskringla* encontramos el ejemplo que sigue:

> *Había un hombre que se llamaba Toraren Lovtunge [este segundo nombre significa "Lengua que alaba"], era islandés de buen linaje y un gran escaldo y estuvo mucho tiempo con reyes y otros grandes. Estaba con el rey Knut el Grande [de Dinamarca] y había compuesto un "flokk" [poesía sin refrán] sobre el rey. Éste se enojó al enterarse de que Toraren había compuesto un "flokk" y le mandó componer en su honor una "drâpa" [poesía con refrán] que debía estar completada al día siguiente, cuando él se sentase a la mesa. El rey dijo que en caso de que no cumpliese, sufriría la pena de ser ahorcado... Entonces Toraren compuso un refrán que agregó a las estrofas del poema y le añadió algunas estrofas... El rey Knut [quedó complacido y] lo recompensó con cincuenta marcos de plata*[18]

Asimismo, en *Heimskringla* (en la *Saga de San Olaf*) se encuentran intercaladas en el texto una serie de estrofas compuestas por el escaldo Ottar el Negro, que encadenadas responderían a un poema laudatorio dedicado al rey Olaf. Allí no aparece otra cosa más que la mención –hecha por Snorri antes de cada estrofa– que había sido compuesta por Ottar. En la *Edda* en prosa, de Snorri Sturlasson, bajo la entrada correspondiente a Ottar, el editor afirma que las citas de este poeta en cuatro breves pasajes aislados unos de otros destinados a ilustrar *kenningar* son parte de un poema de "rescate de la cabeza" compuesto por Ottar para el rey Olaf Haraldsson, el Santo, de Noruega alrededor de 1022 después de haber incurrido en su ira por haber compuesto poemas referidos a su esposa[19]. No encontramos correspondencias entre ninguno de estos pasajes con alguna de las estrofas que se citan en *Heimskringla*, pero en vista de las características de éstas nos inclinamos a pensar que se trata de dicho poema de "rescate de cabeza" compuesto por Ottar.

---

[18] *Heimskr.*, p. 417.

[19] Snorri STURLUSON, *Edda* (trad. y ed. por Anthony Faulkes), Londres, Everyman, 1995, p. 249. Se verá más adelante el tema de los poemas dirigidos a mujeres.

Otro género poético eran los *nidvisor*, versos a veces muy ofensivos que perseguían burlarse de alguien o evidenciar desprecio. Se creía que estas composiciones podían llegar a provocar una enfermedad en la víctima de la burla o incluso matarla. Un poema cuenta que Torleif Jarlaskald (el escaldo del *jarl*) recitó una poesía en que se burlaba del *jarl* Håkon de Lade que tuvo el efecto de oscurecer el *hall* del jarl, le causó una fuerte picazón, pérdida de conocimiento, caída del pelo y la barba, mientras en el *hall* todas las armas se pusieron en movimiento sin que nadie las tocase, causando la muerte de muchos[20]. Entendemos que, en este caso extremo, para tener consecuencias tan devastadoras a la recitación del poema debe haberse sumado la magia ¿o acaso se implica que para ello bastaban las palabras de la poesía? En todo caso, no sorprende que, a continuación, el *jarl* haya hecho pagar con la vida al poeta.

En *Heimskringla* encontramos un ejemplo no tan exagerado que relata con una dosis de humor, otro efecto que también solían buscar estos poemas. Era provocar con la burla la risa en el auditorio, reforzando con ello la afrenta. *Heimskringla* cuenta que

> *...a continuación el rey de Dinamarca [Harald Gormsson] pensaba conducir su flota a Islandia para vengar la vergüenza que debió sufrir cuando todos los islandeses compusieron nidvisor sobre él... porque un barco que pertenecía a unos islandeses había zozobrado en Dinamarca y los daneses se habían apropiado de la carga diciendo que había sido traída por el mar...* [21]

La burla desacreditaba al rey, quien seguramente nada tuvo que ver con el hecho que la motivó. La saga cita el texto de una de las supuestamente numerosas estrofas insultantes en el que se pone en tela de juicio la sexualidad del rey. Es una constante en las sagas que los insultos contengan ultrajes a la virilidad de la ocasional víctima.

En el caso que acabamos de ver, no nos ha de sorprender que el rey de Dinamarca sea blanco de la mofa del escaldo, en vista de la natural desconfianza que sentían noruegos e islandeses con relación a los daneses, más ricos y poderosos que ellos y que representaban un potencial peligro, real y crónico. En cambio, Noruega mantenía vínculos estrechos con Islandia y sus pobladores, pues la mayoría de ellos eran descendientes de los primitivos colonizadores noruegos de la isla.

2) Se ignora quién fue el autor de la *Saga de Egil*. Ya señalamos que algunos estudiosos la atribuyen a la pluma de Snorri Sturlasson y se supone que fue fijada por escrito alrededor de 1230. Esta saga es una de las cinco grandes sagas de familia islandesas. Describe acontecimientos que abarcan un siglo y medio desde mediados del IX hasta fines del X. La existencia real del protagonista de la saga, Egil Skallagrimsson, ha sido comprobada. Se conoce el lugar donde estuvo emplazada su vivienda, e incluso se ha encontrado un cráneo que, dadas sus peculiares características físicas que coinciden con los datos que proporciona la saga, hace pensar que se trata de aquél del Egil histórico[22]. La saga se inscribe en un encuadre histórico confiable, tanto que algunos pasajes han contribuido a completar los conocimientos referidos a los reyes de Noruega desde los reinados de Harald de Hermosa

---

[20] *Flateyarbok I*, p. 212, citado en *Gulatingslovi*, notas p. 364.

[21] *Heimskr.*, p. 147.

[22] Jesse L. BYOCK, *Egil's Bones*, Nueva York, Scientific American, 1995, pp. 62-67.

Cabellera y sus hijos, en particular el de Erico Hacha Sangrienta que trancurrió en Noruega y en Northumbria. El momento histórico al que pertenece la saga es el del progresivo afianzamiento de la autoridad monárquica en Noruega que dio lugar a choques muchas veces sangrientos con los grandes de los distritos que se vieron obligados a resignar parte de su poder para someterse al rey, o de lo contrario abandonar el país y buscar nuevas tierras donde instalarse. Fue entonces cuando se pobló Islandia. El padre de Egil fue uno de los emigrados que participó en la toma de posesión de tierras en Islandia.

En lo concerniente al importante papel de la poesía en la saga, baste recordar que el propio protagonista fue un gran poeta. A lo largo de la saga se comprueba no sólo la habilidad de Egil para versificar, sino que dicho arte era practicado, no siempre con el mismo virtuosismo, por la sociedad toda, cuando leemos que mientras se desarrollaba una fiesta "...la gente se entretenía componiendo versos..."[23].

En dicha oportunidad, Egil, que entonces sólo tenía tres años, compuso un poema en honor de su anfitrión quien lo recompensó con un premio.

La importancia de los poetas en la corte real noruega vuelve a comprobarse cuando nuestra saga afirma: "Entre todos sus dependientes eran los poetas a quienes más valoraba el rey. Estaban ubicados en el asiento ceremonial inmediatamente debajo de aquél que ocupaba el rey"[24] y a continuación menciona por sus nombres a cuatro poetas, de los cuales ya conocemos a algunos de *Heimskringla*.

En el texto de la saga muchos acontecimientos se complementan con versos, como cuando el abuelo de Egil compone este lamento por la muerte de su hijo, víctima del rey Harald Cabellera Hermosa: 'Llega la noticia de la isla septentrional/ Las nornas son crueles. Demasiado pronto/ Odín decidió sacrificar/ A Thorolf y acabar sus días. / Cansado estoy y gastado por la edad,/ El combate no es para mí..."[25].

Sin embargo, la pérdida sufrida despierta en el padre y en su otro hijo, el futuro progenitor de Egil, el deseo de venganza, que por otra parte les imponía la defensa del honor familiar. Una vez cumplida la venganza, envían al rey otra estrofa para comunicárselo[26], y a continuación se marchan de Noruega y emigran a Islandia. Allí nacerían Egil y su hermano mayor.

De la *Saga de Egil* emerge un personaje sumamente complejo, paradigmático del héroe de las sagas islandesas. Su dios es Odin, el de los múltiples rostros, que obsequió a los hombres el don de componer versos. Egil, en efecto, es un gran poeta, pero éste no es el único aspecto en que se asemeja a Odin. Es además enormemente fuerte, insuperable en el combate, capaz de beber más que cualquiera y además hechicero. Sus otras cualidades incluyen el ser vengativo, cruel y avaro y contrastan con el hecho de que simultáneamente era buen administrador de sus tierras, fiel y capaz de expresar sentimientos profundos y delicados. Aquí nos concentraremos en la relación de Egil con la poesía.

Cuando Egil, al cabo de una pelea con su padre, viajó a Noruega en compañía de su hermano que estaba al servicio del rey Erico Hacha Sangrienta, pronto entró en conflicto con el rey y sobre todo con su esposa Gunnhild, un personaje que aparece en numerosas sagas, donde su papel suele ser el de una siniestra hechicera. Durante el primer encuentro

[23] *Egil*, p. 80.
[24] *Egil*, p. 31.
[25] *Egil*, p. 64.
[26] *Egil*, p. 71.

con ella y como respuesta a un verso de Egil quejándose de la acogida que le ha sido brindada, ella le envía un cuerno lleno de bebida envenenada para matarlo. Egil hace fracasar este intento al grabar runas sobre el cuerno, las frota con sangre de la palma de su mano y recita este verso:

Graba runas sobre el cuerno,/ Frótalas con roja sangre,/ Con estas palabras hechizo/ El cuerno del buey salvaje. / Bebamos y traguemos/ Este brebaje... / Esta cerveza debería hacer mucho por nosotros[27]

A continuación, el cuerno se parte y la bebida se derrama. En este episodio se ponen de manifiesto además del talento de Egil para versificar, su capacidad ilimitada para beber, sus dotes de hechicero, y finalmente su espíritu vengativo cuando, acto seguido, mata al hombre por quien se ha sentido insultado.

Más tarde, Egil viaja con su hermano a Inglaterra y se ponen al servicio del rey Athelstan quien ha sido atacado por el rey de Escocia. Ambos reyes se enfrentan en una batalla en cuyo transcurso muere el hermano de Egil, pero gracias a la intervención de éste, el encuentro acaba con una victoria para Athelstan. Al cabo de la batalla, Egil se encarga de dar un digno entierro a su hermano, compone un verso expresando su dolor por la pérdida sufrida y luego, en otro poema, celebra el resultado de la batalla. Cuando se produce el reencuentro con Athelstan, el rey lo premia con un gran brazalete y Egil se lo agradece con un poema laudatorio del que citamos dos fragmentos:

El rey en su manto/ De hierro coloca esta espiral de oro/ Esta argolla, en mi brazo derecho/ donde halcones han descansado/ El don brilla,/ Mi brazo su soporte;/ Fue ganado honor/ Por quien alimenta las águilas...

...El rey ha conquistado / Mi cara sombría/ Él que otorga obsequios,/ Y echa a volar oro[28]

A continuación, el casamiento de Egil en Noruega con la viuda de su hermano da lugar a interminables disputas y enfrentamientos sangrientos cuando pretende recuperar la herencia legítima de su esposa, que ha sido confiscada por Erico Hacha Sangrienta. De los choques que se producen por este motivo, Egil siempre sale victorioso e, incluso, llega a matar a un hijo del rey y celebra el hecho con esta estrofa:

Luchamos sin temer/ La venganza futura. / Jugué con mi espada/ En la sangre del hijo de Hacha Sangrienta,/ En una galera [iba] el hijo de Gunnhild/ Con doce hombres adornados de oro... [29]

La ira real se vuelve cada vez más implacable hasta desembocar en el destierro de Egil de Noruega. Éste entonces responde:

Espíritus de la tierra, es largo el camino/ que me hace caminar el que no respeta la ley,/ Desterrado por el asesino de [su] hermano/ Y su enconada mujer:/ Artero y cruel/ [Es] el carácter de Gunnhild...[30]

[27] *Egil*, p. 101.
[28] *Egil*, p. 130.
[29] *Egil*, pp. 147-148.
[30] *Egil*, p. 143.

Antes de emprender el regreso a Islandia, Egil pronuncia un hechizo ritual contra Erico y Gunnhild para que los espíritus guardianes de la tierra los expulsen del país. Efectivamente, pasado un tiempo, Erico y su gente se ven obligados a abandonar Noruega en manos de otro de los hijos de Harald Cabellera Hermosa. Viajan a Inglaterra y allí Athelstan encomienda a Erico la administración de la región de York.

Más tarde, durante un viaje, una tempestad arrastra a Egil a las costas de York. No tiene entonces más remedio que ponerse en manos de su viejo enemigo. Erico le impone que, para salvar la cabeza, componga en una noche un poema laudatorio que lo celebre. Aquí nos encontramos con el más famoso poema de "rescate de cabeza". Se repite, de manera similar al caso ya visto, el tema del plazo de una noche en que debe quedar terminada la composición. Pero Egil no podrá simplemente completar y ampliar una obra ya elaborada sino deberá arrancar desde el comienzo. Como es dable esperar, Egil, a pesar de las dificultades que encuentra –que incluyen un hechizo de la reina Gunnhild–, logra cumplir con lo exigido. En recompensa, Erico le perdona la vida a cambio de que Egil nunca más se cruce en su camino. No disponemos de espacio para reproducir aquí todo el poema (que consta de una veintena de estrofas) pero, a modo de ejemplo, reproducimos dos:

... Puesto que me alimento/ Con un rey inglés,/ Al hidromiel inglés/ Aportaré miel de palabras. / Vuestro elogio mi deber,/ Mi canto vuestra fama,/ Basta que lo pidáis/ Echaré a sonar vuestro nombre.

...Para alabar a mi señor/ Esta boca cerrada se abrió,/ El torrente de palabras fluyó/ Habló la lengua callada,/ De mi pecho de poeta/ Estas palabras tomaron vuelo. / Ahora todo lo demás/ Podrá aprender a cantar[31]

En la saga se han conservado otros dos largos poemas de Egil. En ellos se ponen de manifiesto sentimientos que no parecen propios del belicoso Egil, conocido hasta ahora. La limitación del espacio nos impide detenernos en el poema que compuso en homenaje a un amigo fiel, que siempre le brindó su apoyo desinteresado. Pero no podemos dejar de referirnos brevemente a una elegía dedicada a la muerte de dos de sus hijos.

Después de haber perdido a su hijo preferido, ahogado en alta mar durante una tempestad, y poco tiempo después de la muerte de otro de sus hijos, Egil, quebrado y anciano, ya no quiere alimentarse más y se dispone a morir. Entonces, una de sus hijas le anuncia que desea compartir su camino, pero le sugiere componer una elegía a la memoria de ambos hermanos. Egil entonces comienza:

Mi boca se esfuerza/ Por mover la lengua,/ Al sopesar y dar alas/ A las palabras elegidas. / No es fácil atraer/ La inspiración de Odin/ Al interior de mi corazón,/ Poca esperanza encuentro allí...

La violenta tempestad me ha robado/ Mis mejores tesoros. / Es cruel recordar/ La pérdida de mi [hijo]. / El guardián, el escudo/ De la casa se ha ido/ Lejos, entre las tinieblas de la muerte,/ a comarcas más apacibles... [32]

Son éstas sólo dos estrofas de un largo y conmovedor poema que expresa, de manera sentida, el dolor del padre. A continuación, la saga cuenta que:

---

[31] *Egil*, pp. 158-162.

[32] *Egil*, pp. 204-209.

A medida que progresaba el poema, Egil fue recuperando el ánimo, y cuando hubo concluido lo recitó ante... los miembros de su casa... Luego se levantó de la cama y ocupó su lugar ... [en la mesa][a]

La composición del poema parece haber cumplido una función catártica, si se nos permite tomar prestada esta palabra de la terminología del campo del psicoanálisis.

Debemos dejar fuera de este análisis numerosas estrofas compuestas por Egil dedicadas a exaltar hazañas, a menudo sangrientas y crueles, otras fruto de su astucia y pericia, realizadas durante viajes a lugares cercanos y distantes. La mayoría constituyen auto-elogios de este héroe nórdico por excelencia que fue Egil, cuyas proezas deben haber dejado satisfechas todas las expectativas del público que escuchaba estas sagas.

3) La *Saga de los Hermanos de Crianza,* también de autor desconocido, tiene características diferentes de las obras que hemos analizado hasta aquí. En algunas clasificaciones integra el conjunto de las *sagas de escaldo*, cuyos protagonistas son escaldos y, naturalmente, sus composiciones en verso acompañan el texto en prosa.

En el mundo nórdico se empleaba la expresión *hijo* o *hermano de crianza* para expresar la relación que se forjaba cuando un niño o un joven eran entregados para su formación a otro hogar, donde recibía la misma educación de los eventuales hijos propios. Este hecho solía establecer vínculos de amistad y alianzas muy estrechos. Sin embargo, éste no es el caso en nuestra saga, pues los dos protagonistas no han compartido un mismo hogar sino han pasado su niñez y juventud en la comunidad de un valle islandés, de modo que la solidaridad vinculante entre ellos no involucra a sus familias, sino sólo a ellos atañe. Su amistad se vio reforzada por ser semejantes sus intereses como, asimismo, su gran fuerza física, gracias a la cual siempre sobresalían en las competencias.

Una vez llegados a la edad adulta, llevaron una vida de aventuras y, a juzgar por la saga, nunca se integraron como miembros productivos de la sociedad a la que pertenecían. Las hazañas que se relatan a veces defendían causas justas, otras estaban en abierta contravención con las normas. Para subsistir, necesitaban del respaldo de sus familias, vivían de lo obtenido en alguna expedición de piratería o necesitaban acogerse a la protección que se les ofrecía si ingresaban a la corte de algún rey u otro grande, donde se desempeñaban como guerreros, haciendo valer sus dotes bélicas. En resumen, básicamente eran marginados sociales, siendo éste un aspecto que merecería un análisis más detenido.

En relación con el tema de este trabajo, nos interesa el hecho de que Tormod, uno de los protagonistas a quien ya encontramos en *Heimskringla*, además de aventurero y guerrero, fue un poeta destacado. Mientras allí lo conocimos como poeta de la corte real, aquí lo encontramos como persona particular y estudiaremos el papel de sus composiciones en la saga. Pero recapitulemos un poco.

La *Saga de los Hermanos de Crianza* relata las hazañas de Torgeir Håvarsson y Tormod [Bersesson] conocido como Kolbrunarskald, o sea escaldo de Kolbrun [= Cejas Negras], debido al apodo de una joven a quien dirigió poemas de amor. La saga cuenta que al ser fuertes

[a] *Egil*, p. 209.

y peleadores ambos estaban siempre dispuestos a "...buscar fama y renombre en esta vida antes que la gloria y felicidad en la próxima. Por eso acordaron entre ellos que aquél que sobreviviese al otro vengaría su muerte"[34].

En esta saga el relato es bastante más desordenado que el encontrado en *Heimskringla* o en la *Saga de Egil.* Por lo mismo, la lectura a veces se torna pesada y se ve complicada debido a los numerosos personajes que intervienen. Jan Ragnar Hagland, el traductor y comentarista de la edición que hemos utilizado, tras haber consultado varios manuscritos, llega a la conclusión que esta saga ya conocía, al momento de ser puesta por escrito hacia fines del siglo XIII, varias versiones diferentes. Se trata de una saga de carácter más popular y folklórico que aquéllas de estilo aristocrático que hemos visto antes. Con relación a las estrofas intercaladas en el texto en prosa, Hagland advierte que éstas tuvieron una existencia independiente de la leyenda aunque ambas se hubieran desarrollado en paralelo. Lo demuestra al señalar algunas contradicciones e incoherencias que se encuentran entre los fragmentos en verso y el texto en prosa y sugiere que el copista redactor de la versión que ha llegado hasta nosotros debe haber organizado el material teniendo a la vista dos o más modelos anteriores[35]. Opinamos que éste fue el mismo método empleado por Snorri Sturlasson en relación con el poema de "rescate de la cabeza" de Ottar, que se analizó arriba, y con los restantes fragmentos en verso que figuran en *Heimskringla.*

Veamos ahora cómo está organizado el material en la versión que utilizamos:

Cap. 1-7, hazañas de Torgeir y Tormod juntos en Islandia
Cap. 8, se separan,
Cap. 9 -11, historias de amores de Tormod.
Cap. 12 -17, Torgeir viaja a Noruega, ingresa a la comitiva del rey Olaf, realiza viajes a Islandia con encargos del rey, aventuras en Islandia, Orcadas y Noruega hasta su muerte.
Cap. 15 -17, Pequeña historia paralela e independiente.
Cap. 18, Tras la muerte de Torgeir, Tormod viaja a Noruega, junto al rey Olaf, quien le encomienda vengar la muerte de Torgeir.
Cap. 20 - mitad de 24, Aventuras de Tormod en Groenlandia.
Segunda mitad cap. 24, Tormod en Noruega con el rey Olaf hasta la muerte de ambos.

La relativa incoherencia entre los diversos episodios de la saga tal vez se debe al hecho de que, originalmente, esta historia fue transmitida de manera oral en capítulos y momentos inconexos. J. R. Hagland expresa la certidumbre de que fue Tormod el autor del poema en honor de Torgeir, la *Torgeirsdråpa,* mientras el copista fue quien intercaló las estrofas en el sitio en que se relatan los acontecimientos a los que alude cada una[36].

Pero observemos ahora qué características tienen las hazañas de Torgeir, que se encuentran inmortalizadas en el poema. La saga comienza informándonos que, a los quince años de edad, Torgeir mató al asesino de su padre, cumpliendo al hacerlo con lo que exigía el código de honor nórdico.

A continuación, y respondiendo al desafío de una mujer que los ha hospedado, Tormod y Torgeir juntos matan a dos bandidos y ladrones que ocasionan grandes perjuicios a la

[34] *Foster.* , p. 21.
[35] *Foster.* , p. 16.
[36] *Foster.* , p. 15.

población de un distrito que ellos están atravesando. Tormod lo canta así: "La vida... ha abandonado/ El alto hijo de Ingolv. / Torgeir lo sacó del tiempo/ ... / Ante Torgeir el famoso/ cayó..."[37].

Más tarde, una estrofa elogia a Torgeir por haber matado a un criminal vagabundo y, a continuación, leemos que Torgeir y Tormod hacen vida de vikingos, teniendo en jaque a las poblaciones que sufren sus ataques.

Cuando entre los amigos surge una discusión acerca de cuál de ellos es el más fuerte, Tormod declara que dirimirlo señalaría el final de su amistad y resuelven separarse. Tormod entonces celebra este acuerdo en una estrofa sobre la continuidad del afecto mutuo. Siguen luego estrofas, todas compuestas por Tormod, que dan cuenta de la facilidad con que Torgeir, ante cualquier provocación responde recurriendo a las armas, otras relatan sus viajes entre Islandia y Noruega, al servicio del rey Olaf, destacan su coraje en la corte del *jarl* de las Orcadas, etc. , para concluir con el lamento por la muerte del amigo, cuando éste cae mientras lucha heroicamente contra cuarenta hombres que lo han atacado.

Estas estrofas permiten comprobar que nos encontramos ante una sociedad en la cual los hombres a menudo resolvían sus diferencias sin recurrir a la ley y que no sólo Torgeir y Tormod sino también otros, por ser bandidos, vagabundos o poderosos que se sentían con fuerza suficiente para tomar la ley en sus propias manos, vivían en el filo entre lo que la sociedad y las leyes aceptaban y lo que estaba vedado. En la *Saga de los Hermanos de Crianza*, semejante situación parece ser un hecho tolerado, mientras otras sagas defienden la vigencia de la ley.

Otra sección de la saga está dedicada a los curiosos incidentes en que Tormod, quien después de haberse separado de su amigo vive en la casa paterna, se entretiene con visitas a una joven, a quien dedica un poema de amor pero se niega a establecer un compromiso duradero con ella. Más tarde, dedica el mismo poema a otra mujer y ante los reproches de las partes involucradas, se ve obligado a volver a modificar el poema y dedicarlo nuevamente a la primera. Aquí tropezamos con dos cuestiones a las que, sin embargo, la saga no parece darles importancia.

En primer lugar, los textos de las sagas siempre dejan entrever que se veía con malos ojos que una mujer permitiese que un hombre le dirigiese canciones o poemas de amor. Parece que una conducta semejante le restaba valor a la mujer para el caso de que se le presentase una propuesta de matrimonio seria y conveniente. Por otra parte, el *corpus* legal islandés, *Grágás*, prohibía expresamente la composición de tales poemas. No hemos tenido acceso a *Grágás*, pero J. R. Hagland afirma en una nota al texto que, en las antiguas leyes islandesas, las canciones de amor estaban prohibidas y que su composición acarreaba al poeta la condena a quedar fuera de la ley[38]. Hemos consultado el *Gulatingslåg*, la ley que regía en el oeste de Noruega y que sirvió de modelo para la ley islandesa, sin encontrar allí ninguna disposición referida a poemas o canciones de amor. No obstante, el texto de las sagas invariablemente da a entender, por un lado, que no era una conducta admitida por la sociedad que un hombre compusiera tales poemas para una mujer y, por el otro, que la mujer las aceptase sin oponer objeciones. Todo esto se comprende mejor a la luz de las complejas costumbres que regían con relación al pedido de mano, acuerdo matrimonial, negociación de la dote y finalmente casamiento, a través de tratativas en las cuales se disponía de las

[37] *Foster.* , p. 31.
[38] *Foster.* , n. a p. 49 en p. 114.

mujeres como si fuesen una mercadería, cuyo valor seguramente disminuía si la mujer había tenido una vinculación sentimental anterior y acaso había perdido la virginidad.

En segundo lugar, nos llama la atención que, a pesar de la importancia de la cuestión de las canciones de amor de Tormod, en vista de que debido a ellas recibió el apodo de *Kolbrunarskald,* o sea Escaldo de Kolbrun, y aunque la saga en todo lo demás no es parca en citar sus composiciones, en este caso mantenga un mutismo total con relación al texto de los poemas. ¿Acaso la razón de ello reside nuevamente en la prohibición de componer poemas de amor?

La última parte de la *Saga de los Hermanos de Crianza* está dedicada a los viajes y hazañas de Tormod, después de muerto Torgeir. Comienza por viajar a Noruega donde se presenta ante el rey Olaf, quien después de haberle dado una buena acogida, le dice que la muerte de su hombre, Torgeir, lo ha ofendido y encomienda la venganza a Tormod. A partir de este momento la vida de Tormod transcurre bajo el signo de su relación con el rey, que no terminará hasta la muerte de ambos, según ya hemos visto en *Heimskringla.*

El compromiso asumido ante el rey de vengar la muerte de Torgeir, lleva a Tormod hasta Groenlandia donde logra matar al asesino de su amigo, inmortalizando este hecho en un poema:

> *No necesité esforzarme/ Para vengar a Torgeir. / En la asamblea de las armas no tardé/ En ofrecer al cuervo carne cruda. / Maté a Torgrim Trolle,/ El hacha cayó pesada...*[39]

En otro encuentro, las víctimas de la venganza de Tormod son dos sobrinos del asesino que han participado en el ataque a Torgeir, mientras un tercero muere ahogado. Tormod, sin embargo, ha recibido una herida grave de la que demora un año en reponerse. Entonces, ya de regreso en Noruega y junto al rey, le informa que ha cumplido la venganza de la muerte de Torgeir y acaba por ser admitido en el entorno más próximo al rey donde lo encontramos durante la batalla de Stiklestad, cuyas alternativas se relatan de manera muy semejante a la versión de *Heimskringla.*

En un apéndice al libro, se refiere en pocas páginas cómo durante un período de servicio junto al rey Knut de Dinamarca, Tormod le reclamó en estos términos por no haber recibido el pago convenido por sus servicios de poeta:

> *A Lovtunga [Torarin Lovtunga, otro escaldo. Ya señalamos que este apodo significa "lengua que alaba"] diste oro,/ Espléndido rey –durante mucho tiempo. / También a mí diste esperanzas/ De oro reluciente. / Yo, renombrado matador de lobos/ Tengo el mismo derecho. / ¿O acaso deberé seguir/ Solitario, navegando por el mar?* [40]

Y cuando Knut satisface generosamente el pedido de Tormod, éste declama:

> *La gente me ve partir/ Ricamente adornadas de oro/ Ambas manos –Me alejo/ De la vasta residencia del rey. / El soberano por el oro recibirá/ Su retribución –él que sació/ A las águilas hambrientas. / Luzco oro en las manos*[41]

---

[39] *Foster.* , p. 83.

[40] *Foster.* , p. 107.

[41] *Foster.* , p. 108.

Aquí se comprueba la habilidad negociadora de los escaldos para reclamar, con poemas dirigidos a sus patronos, por la falta de pago de sus servicios. En estos casos, los señores solían satisfacer los reclamos de los poetas, quienes de lo contrario, con sus composiciones, podían desprestigiarlos al crearles fama de avaros.

Para terminar, podemos afirmar que los escaldos desempeñaban en la sociedad nórdica un importante papel que respondía a las conductas impuestas por los códigos de dicha sociedad. Esos códigos exaltaban la fuerza física de los hombres y les exigían valentía y destreza en las empresas guerreras. Si un hombre descollaba en el manejo de las armas y llegaba a dominar además el don de versificar, se materializaba en él la figura del héroe. Para comprender la importancia que esto tenía en el imaginario escandinavo, es necesario recordar nuevamente que Odín, la cabeza del panteón nórdico, era el dios del conocimiento y la sabiduría que otorgaba el don de la palabra y de versificar, además de ser dios de las batallas. De él recibían los escaldos la habilidad de versificar que, en cierta medida, los equiparaba con los dioses y los hacía merecedores del respeto generalizado de toda la sociedad.

DEUDAS Y BIENES DE JUDÍOS EXTREMEÑOS Y MURCIANOS EN 1492

MIGUEL ÁNGEL LADERO QUESADA
(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, ESPAÑA)

La pragmática de expulsión o destierro de los judíos de sus reinos en plazo de cuatro meses, promulgada por los Reyes Católicos el 31 de marzo de 1492, establecía que podrían liquidar sus bienes y cobrar sus deudas para llevar consigo el importe, siempre que no fuera en moneda, oro, plata u otras "cosas vedadas". Pero el tiempo disponible era muy breve y las dificultades que se presentaron grandes, de modo que quedaron bienes sin vender o ceder, tanto comunales de cada aljama como particulares, y deudas sin cobrar. En los meses que siguieron a la expulsión, hubo diversas denuncias de cómo algunos judíos habían sacado moneda, oro y plata, contraviniendo las disposiciones legales, y se sospechó que habían exportado mucho más valiéndose de letras e instrumentos de *cambio* negociados con mercaderes de otros países presentes en Castilla, en especial genoveses. Tomando motivo en estas denuncias, los reyes confiscaron todos los bienes y deudas sin cobrar, adjudicándolos a su "camara e fisco", considerando que así castigaban aquel delito, y comenzaron a dictar medidas para averiguar su cuantía y ubicación.

Después de una primera pesquisa general, los monarcas ordenaron otra por obispados, y la inmediata ejecución y cobro, cosa que sucedió entre 1494, ya bien entrado el año, y finales de 1496, con excesiva lentitud, consiguiéndose una cantidad total de siete millones y medio de maravedíes. He publicado en otro lugar los datos generales sobre las circunstancias de aquellos sucesos y los resultados económicos de las pesquisas. Aquí analizaré con más detalle los relativos a dos regiones de la Corona de Castilla con características propias cada una de ellas, como también las poseen las respectivas pesquisas que se hicieron en ambas[1].

I. Extremadura

El pesquisidor encargado de averiguar los bienes y las deudas dejadas sin cobrar por los judíos expulsos en el ámbito de los obispados de Plasencia y Coria fue Pedro Maldonado, y el receptor de las cantidades resultantes Martín Pérez, vecino de Ávila. No actuaron con la misma intensidad en todas partes puesto que lo hicieron, sobre todo, en el ámbito "realengo", formado por Plasencia, Trujillo, Cáceres y las aldeas situadas en sus respectivas "tierras", y en las plazas de la Orden de Alcántara, cuyo maestrazgo administraba ya la Corona, pero se inhibieron en las zonas de señorío, comenzando por la misma Coria. Y, dentro del "realengo", su pesquisa se centró en Plasencia, algo menos en Trujillo y poco en Cáceres.

[1] M. A. LADERO QUESADA, "Después de 1492: 'los bienes e debdas de los judíos'", en E. ROMERO (ed.), *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Madrid, 2002, pp. 727-747.

La recaudación o "cargo" ascendió a 692.683 mrs., una suma relativamente modesta pero comparable a la que se obtuvo en otros territorios de características semejantes[2]. Y, al igual que en ellos, buena parte se gastó en el pago de quienes habían intervenido en las gestiones: el salario del pesquisidor ascendió a 56.600 y el del recaudador a 47.000. Además, hubo que pagar los "quintos" debidos a los denunciantes de bienes y deudas de judíos que tenían sin declarar diversas personas, y tales "quintos" ascendieron a 44.441[3], lo que indica que el nivel de las ocultaciones había sido muy elevado, especialmente en Trujillo, donde gran parte de lo dejado por judíos como Barzelay o los Cohen (Yuçe, Abrahem y Çag) se pudo cobrar porque hubo denuncias.

El resto del dinero sirvió para pagar un par de mercedes reales (20.000 a Arcas, criado del rey; 10.000 a Pedro González Barbero, vecino de Plasencia) y para contribuir a las obras del "monasterio nuevo que ahora se hace en Trujillo", para lo que se destinaron 14.095 mrs. de las deudas que Barzelay había dejado sin cobrar, o bien se envió al tesorero general Alonso de Morales.

Pero, si interesa conocer los detalles de la pesquisa es, sobre todo, por la extensa relación de deudas en dinero que incluye, o condenas equivalentes, 594 en total, y los datos contenidos en la breve descripción de cada una de ellas: en muchas ocasiones es la deuda misma pero, en algunas otras, se trata del importe que debía pagar el deudor, por condena del pesquisidor, aunque cabe suponer que no se apartaría mucho del de la deuda contraída. Al contrario que en cuentas de otros obispados, en ésta no hay deudas expresadas en cereales u otros productos, salvo alguna excepción, pero tiene en común con ellas la baja cuantía de la mayor parte puesto que el 34 por 100 son inferiores a 100 maravedíes, otro 20 por 100 no alcanza los 200, el 15.65 se incluye entre los 200 y los 400 y el 12.80 entre 400 y 1000; 88 deudas superan este nivel (14.80 por 100) aunque sólo 16 pasan de 5.000 mrs. Como término de comparación, indicaré que el jornal diario de un oficial artesano solía situarse en torno a un real (31 mrs.).

Cuantía deuda en mrs.	Plasencia	Trujillo	Cáceres	Valencia de Alc. y Alcántara
- 50	58	35	-	16
50-100	67	17	-	9
101-150	48	10	-	1
151-200	49	6	1	5
201-250	21	6	1	2
251-300	24	3	1	1
301-350	12	4	3	1
351-400	11	2	-	1
401-450	10	4	-	1
451-500	5	4	3	5
501-750	23	3	4	1
751-1000	-	8	1	4

[2] En los leoneses fueron 766.000 mrs.: M. A. LADERO QUESADA, "Bienes y deudas dejados sin cobrar por judíos leoneses en 1492", *Estudios... Fernández Catón*, León, 2004, pp. 717-741. En el antiguo emirato de Granada, 501.127: M. A. LADERO QUESADA, "De nuevo sobre los judíos granadinos al tiempo de su expulsión", *Homenaje ... Domínguez Ortiz*, Universidad de Granada, 2004 (en prensa).

[3] O a 46.141 si se incluye dos pagos que aparecen tachados en la cuenta.

1000-2000	22	12	-	3
2001-3000	8	6	1	2
3001-4000	2	4	1	1
4001-5000	4	4	-	2
+ 5000 [4]	9	7	-	-
sin precisar	6	1		
Total deudas	387	136	16	55

La personalidad y características de los deudores son variadas. La inmensa mayoría eran campesinos vecinos de las ciudades o de sus aldeas, que obtenían así pequeños préstamos al consumo o para financiar la compra de simiente para la cosecha u otras tareas agrarias. A veces, fueron concejos como tales (Talavera, una deuda de 2.040 mrs.), o miembros de las aristocracias locales, como doña María de Toledo o doña Beatriz de Carvajal, mujer de García de Vergado, en Plasencia, que debía 8.000 mrs. al judío Barzelay, o la mujer de García de Paredes, en Trujillo (2.200 debidos a Abrahem Cohen), y también hay algún señor de aldea –Gonzalo Bermúdez, señor de Grimaldo, adeuda 1.580 mrs. a Salamón Cáceres–, varios casos de regidores, comendadores, clérigos, como el cura de Deleitosa, bachilleres, boticarios, escribanos públicos, carniceros, mesoneros e incluso algunos musulmanes *mudéjares* avecindados en aquellas localidades[5].

Respecto a los prestamistas, es evidente que eran pocos en cada plaza, una pequeña minoría dentro de la comunidad judía, y, entre ellos, sólo algunos parecen tener aquel negocio como ocupación principal o única, según se observa en el siguiente cuadro, donde se incluye, en Plasencia, algunos que regresaron ya convertidos al cristianismo:

1. Plasencia y sus aldeas [6]

283 deudas con acreedor conocido

Nombre	deudas	importe
Molho	104	47.701
'El judío Ronquillo'	62	12.780,5
Castaño	44	15.292
Salamon y Yuçe Cáceres	40	19.791,5
Rabi Mose Cáceres	35	12.000

[4] Hay que añadir aquí la venta en 30.000 mrs. de una viña propiedad de Pedro Suárez de Villalobos, para cobrar así la deuda que tenía con un judío, y la de 3.000 mrs. de juro sobre la renta de las carnicerías de Trujillo, que tenía Álvaro de Hinojosa, para cobrar su deuda de 21.000 con Barcelay (compró el juro Álvaro de Carvajal).

[5] Así, en Plasencia, 'Doña Ximena', Caçin Bejarano, Abrahem de Trujillo, Omar Bello, Yça Bejarano. En Trujillo, Ali Cebollero, Mahomad de la Plaza, Ali de Castilblanco, Ahmad, carnicero. En Alcántara, Yuçaf Boto, Abdallah, yerno de Reduán, Omaz de Gays.

[6] Aldeas de la "tierra" de Plasencia donde hay deudores: Mirabel, Malpartida, Las Casas de don Millán, El Oliva, El Villar, Esperilla, Valdastillas, Guarguera, Texeda, Pasarón, Cabeça Vellosa, Jerte (Xerete), Vadillo, Piornal, Galisteo, Collado, Serradilla, Olguera, Riolobos, Jaraiz, El Barrado, Valloliva, Llollina, Valverde, Cuacos, Losar.

Mayr Cohen [7]	10	25.318
Mose Zubel	2	4.947
Çahan	1	670
Barzelay, vec. Trujillo	1	8.000
Gómez de Oropesa	1	155
Chamizo	1	1.012
Vasco Chamizo y Vellocin	1	600
Alonso González	1	300
Juan de Valverde	1	244
Juan García	1	3.000
Diego de Cáceres[8]	1	140

2. Trujillo y sus aldeas [9]

37 deudas con acreedor conocido

Yuçef Cohen	14	18.134
Don Abrahem Cohen	11	8.726
Barzelay	3	27.318
Abrahem Zaboca	2	1.715
Jaco Cohen	2	231,5
Salamon Cohen	1	200
Ça Cohen	1	500
Abenaex	1	650
Doña Çinha	1	1.000
Abraham Vandeta	1	2.500

3. Cáceres

Benatabe	2	2.800
Ronques	1	580

4. Valencia de Alcántara

Uziel o Çafiel [10]	4	113
Barzelay, vec. Trujillo [11]	3	25.500

[7] Convertido con el nombre de Juan Gutiérrez.

[8] "Que vino convertido".

[9] Aldeas de la "tierra" de Trujillo donde hay deudores: Logrosán, Alcollarín, Herguijuela, Garciaz, Toledillo, Madrigalejo, Cañamero, Deleitosa, Jaraicejo. Y en Medellín, villa de jurisdicción señorial.

[10] Una de las cuatro deudas es en Alcántara.

[11] Una de las tres deudas es en Alcántara, por valor de 21.000 mrs.

Yuçe Cáceres, vec. Plasencia	1	50
Caçeres Gazulete	1	40
Yuda Abudeite	1	50
Çagache	1	310

Aquellos judíos preferían, por lo que parece, no competir entre sí sino repartirse las áreas de negocio. Así, entre los principales prestamistas en Plasencia y aldeas de su tierra, se observa que muchas deudas de la ciudad corresponden a Castaño, aunque también tiene algunas en aldeas (Serradilla, Gargantalaolla). Molho deja un par de docenas de deudas en la ciudad, entre ellas algunas de cierta importancia, como los 11.500 mrs. debidos por Juan Sánchez de Abad y sus consortes, los 4.300 del bachiller Gutierre de Trejo o los 2.995 de Francisco de Belvís, pero su especialidad son los préstamos pequeños en aldeas: Malpartida, Pasarón, Villar, Cabeza Vellosa, Jerte, Vadillo, Piornal, Texida, Galisteo, Garganta la Olla. "El judío Ronquillo" actúa especialmente en las aldeas de Llolina, Piornal, Barrado y Guarguera, y deja pocas deudas en Plasencia. La situación de los Cáceres (Salamón, Yuçe y Rabi Mose) es más variada aunque predominan los préstamos en la ciudad y en alguna aldea (Jaraiz, Mirabel, Malpartida), y Mayr Cohen, "que se dize Juan Gutierrez", presta en la ciudad, y mucho a veces: Juan Fernández, notario, le debía 10.960 mrs. y otras dos personas 3.000 cada una.

En Trujillo, los préstamos de los Cohen parecen concentrados en la ciudad misma, donde deben dinero algunos caballeros de la aristocracia local como Diego García de Chaves (4.524 mrs. a don Yuçef) o Gonzalo Pizarro (800 a don Abrahem), aunque también hay alguno en aldeas (Mateo García, vecino de Logrosán: 3.100 a don Yuçef), y lo mismo sucede con los de Barzelay que era prestamista de cierta potencia y variedad puesto que lo hallamos también en Plasencia, Alcántara y Valencia de Alcántara como acreedor de pocas deudas pero cuantiosas, como una de 21.000 que tenía con él Álvaro de Hinojosa en Alcántara y otra de 4.550 contraída por Diego de Orellana en Trujillo. Con dinero de las deudas del Barzelay se alzó parte de un nuevo monasterio en Trujillo, y la cabalgadura que utilizaba en sus desplazamientos mereció la atención del pesquisidor, que la utilizó en los suyos antes de que se vendiera por 4.000 mrs.

No hay nombre de acreedor en un centenar de deudas placentinas que dieron lugar a condenas, algunas fuertes como los 45.373 en que fue condenado el contador Fernando de la Rúa, vecino de Valverde, o los 5.284 y 1.835 mrs. que debía en dos partidas el vecino y escribano de Cabezuela, Alonso Sánchez. Tampoco en muchas deudas trujillanas, como la de 6.700 que debía el obispo de Plasencia, la condena de 10.500 contraida por Sancho de Librana, la de 4.225 a cargo de Juan Calderón "el viejo" o la de 3.000 que atañía a "unos que se dizen los Solanos", o bien los 11.000 que debía Enrique de la Torre, vecino de Puente del Arzobispo, o los 12.200 y los 7.680 adeudados por un vecino de Cuenca y por el alcaide de Soria respectivamente, cuya presencia en Trujillo se explica, tal vez, por actividades relacionadas con la trashumancia de ganados. A anotar también los 2.700 mrs. en que fueron condenados el alguacil de Medellín, Juan de Contreras y el vecino de Orellana, García Rodríguez.

***

Otras partidas de la cuenta del receptor Martín Pérez describen la venta de diversos bienes dejados por judíos. Algunos son muebles, como el hierro que dejó sin vender Mayr Cohen, comprado por el mayordomo placentino Juan Fernández en 7.974 mrs., o unas vasi-

jas en Pasarón, un asno, madera y diversos "frutos de la hacienda del judío Pardo" en Trujillo, de escaso precio, pero la inmensa mayoría son bienes raíces que se venden en subasta pública o, a veces, se cobran sus alquileres atrasados. En conjunto, se obtuvieron por todos ellos poco más de 165.000 mrs.

Apenas en Plasencia y su tierra, donde sólo se subastaron un par de casas y otra en la aldea de Cuacos, así como una huerta, y la sinagoga de este lugar (2.011 mrs., comprada por el alférez Juan Mateos). Las ventas fueron más abundantes en Trujillo: en las aldeas, las sinagogas de Jaraicejo (2.000 mrs., a Francisco Martín) y Deleitosa (700 mrs., a Fernando de Cáceres), y en la ciudad, 24 casas, además del alquiler de otras tres, cinco solares y tres tenerías, una de ellas en Jaraicejo, aunque sus precios fueron muy dispares. Entre las más costosas, las casas que adquirió Juan de Carrión por 22.000 mrs., las rematadas en maestre Anton por 6.700, las que fueron de Çague Follequinos (8.500 mrs.), las de 'Ayta, judío' en la calle Jarandilla (5.300), donde también se subastaron otras por 8.000 y 6.500 mrs., y unas "medias casas en la plaza de la ciudad", por 14.200: las "otras medias casas –precisa la cuenta– son de los que se nombran De La Rúa". Incluso intervino el municipio, al adquirir en 500 mrs. "un pedaço de casa que tomaron para ensanchar la calle". De los solares, sólo uno superó los 500 mrs., al subastarse en 4.000 mrs., mientras que las tenerías lo fueron en 279, 1.000 y 1.500 respectivamente. Por lo demás, la cuenta da muy pocas noticias sobre actividades económicas de los judíos trujillanos: en el sector agrario, la venta de una "tierra de alcaçer" o cebada verde para forraje, adquirida por Juan Rubio, Mahomad de la Plaza y dos mudéjares más, una buena viña que compró Fernando de Santa Cruz por 7.900 y dos menores, con unas casas, que fueron "de Pardo, judío". Y, en fin, los ecos de aquella liquidación concluyen en Cáceres, donde, además de una casa, que compró por sólo 500 mrs. un vecino que ya tenía un *censo* sobre ella de 700 anuales, se adjudicaron dos "portadas de piedra" por 2.000 y 1.300 mrs.

***

Mucho más escueta es la cuenta de la receptoría efectuada en el obispado de Badajoz por el comendador Francisco de León, vecino de Valladolid, que produjo 240.407 mrs., de los que 58.000 revirtieron en su propio salario de 149 días (a 500 mrs./día, rebajados luego a 370). Con el resto, se pagaron dos libranzas de octubre de 1492 y abril de 1493, una de 150.000 mrs. a Diego de Soria y otra de 32.776 a Alonso de Arévalo, y se envió el sobrante o "finca" al tesorero Alonso de Morales.

Pero Francisco de León se limitó a recoger el importe de las "tomas" que habían hecho a los judíos de Badajoz, sin duda en el momento de su marcha, Juan de Porras (53.638) y Diego de Vera (56.160), y a cobrar 100.000 mrs. de la sentencia en que fue condenado un tal Martín de Jarabo pues el resto fue para quien le denunció o "dio el aviso" (40.000) y para Diego de Vera, "que dio la sentençia" (20.000): esta sentencia, así como las "tomas" estarían relacionadas con intentos de exportación o "saca" fraudulenta de bienes de judíos en forma de oro, plata o moneda, cosa que estaba prohibida, y son los aspectos más notables de una cuenta donde, por lo demás, hay noticia de la venta de algunos objetos muebles en bloque o por pocas decenas de maravedíes en cada caso, y de una partida de trece mulas, machos, rocines de albarda, acémilas y asnos, vendidos casi todos en Valencia de Alcántara, de cuyo precio solo revirtió a la corona la mitad (21.646).

II. Murcia

Al otro extremo de la Corona de Castilla, la receptoría que llevó a cabo Alonso Carreño presenta caracteres diferentes. Carreño actuó desde el 25 de junio de 1494 hasta el 25 de marzo de 1496, en que "lo dexó de usar por no tener qué haser". Aplicó las sentencias del juez ejecutor, el comendador Antonio de Anduga, y contó sucesivamente con tres escribanos: Bartolomé Coque, Fernán Pérez del Castillo y Julián de Atienza. La mecánica de la operación es, por lo tanto, la común, y sus resultados modestos pero previsibles, dadas las dimensiones y características de Murcia, puesto que sólo se recaudaron 141.068 mrs. De ellos, el salario del juez absorbió 61.500 (a 100 mrs. diarios) y el del receptor otros 30.750 (a 50 mrs./día), de modo que sólo hubo dinero además para pagar algunos "quintos" a denunciantes y una libranza regia a favor del comendador Juan Manuel, vecino de Murcia, al que los reyes hicieron merced de 50.000 mrs. para ayuda del casamiento de su hija.

Carreño no pudo concluir el cobro de algunas "obligaciones" importantes, como los 4.600 mrs. que Juan Manuel, vecino de Murcia, debía a Rabí Santo, o los 4.500 que había de entregar Yehiel Arratal, "moro ausente", o bien cantidades mayores como los 20.000 de que tenía que responder Francisco Manso, vecino de Caravaca, los 50.000 debidos por Diego de Monzón, vecino de Murcia, y otros tantos que se reclamaban a Luis de Guzmán, receptor de los bienes confiscados por la Inquisición. Y, en especial, 3.000 ducados (1.125.000 mrs.) de cuya tenencia se acusaba a los Rey, mercaderes genoveses residentes en Murcia, que los habrían recibido de Çohel el Rico: "que se dezía que se avía quedado [concordado] con ellos Çohel el Rico, y porque según su provança no los pudo condenar el juez con justiçia y tanpoco los quiso absolver porque es grand cantidad, y enbió el proçeso, asy por sentençiar, a la corte, al alcalde Gallego e a Fernand Xuares para que acusen lo que fuese justiçia. Asy que está en la corte el dicho proçeso". En este caso, como en otros, los mercaderes genoveses tuvieron posiblemente un papel muy importante en la transferencia de dinero de los judíos fuera de Castilla por medio de *cambios*, de los que obtendrían el correspondiente interés[12].

A falta de tan grandes partidas, la cuenta de Carreño es una auténtica lluvia de menudencias, pero nos ilustra sobre diversos aspectos de la presencia judía. No tanto por las condenas que cobró, veinte en total, una de ellas muy elevada, de 56.765 mrs., contra Diego Rodríguez de Peñalver, racionero –de la catedral, supongo–, por deudas que tenía de judíos en Librilla y Alhama. Ni por las 14 "obligaciones" o deudas que logró rescatar, puesto que, además de ser tan pocas, casi nunca se detalla su contenido, aunque a veces figura el nombre del acreedor judío: Ysaque, "Botín, judío", Abenahuxe, vecino de Aledo, Abenhaçan, maestre Doxio, vecino de Lorca, Rabi Santo. En alguna ocasión, el deudor es una comunidad, caso de los "moros" de Archena (3.000 mrs.). Otra "obligación morisca" importó 3.000 mrs. y le costó a Abdalla Amir la confiscación de 4 *tahullas* de tierra y un olivar en Las Alguazas para pagarla[13].

Carreño subastó algunas piezas de cama (cobertores, almohadas, sábanas y colchones) de poco valor, e incluso algo de alumbre, lo que indica el interés de los judíos en aquel producto de reciente explotación en Murcia. Pero lo más importante fue la venta de bienes raíces: subastó el cementerio u *osario* de los judíos, "que es una tahulla de tierra", en 3.000

[12] Sobre la presencia de los Rey genoveses en Murcia, J. TORRES FONTES, "Genoveses en Murcia. Siglo XV", *Miscelánea Medieval Murciana*, II (1976), 69-168, y A. L. MOLINA MOLINA, "Mercaderes genoveses en Murcia durante la época de los Reyes Católicos (1475-1516)", *ibidem*, 277-312.

[13] La tahulla era una medida de superficia característica de Murcia que equivale a 1/9 de hectárea.

mrs., otras tres tahullas de "tierra blanca" o de labor por 7.000 y otras cuatro que eran de la aljama de los judíos de Lorca en 1.350, así como siete casas en Murcia de las que se indica, a veces, el nombre de su antiguo propietario: Abulafia (7.000), Abendalón (5.000). O la de su inquilino, caso del *saludador* Pablo (700). En otros casos, se respeta a los inquilinos de las viviendas y se sigue cobrando su arrendamiento o *censo*, como sucedió con el "ginovés texedor de seda que está en la casa xinoga que era de los Aventureles" (1.000), o con los que habitaban en trece casas del *Barrio Nuevo*, que pagaron diversas sumas por el trienio 1493-1495 (120 a 480, en general), y de las que se indica el nombre del antiguo morador judío[14].

El receptor cobró también de algunas pequeñas "notas" o deudas de alcabalas que no habían cobrado los judíos encargados de recaudar aquel impuesto regio (2.245 en ocho partidas), y un poco de dinero y otras menudencias pertenecientes a judíos con las que se habían quedado indebidamente algunas personas cuando se produjo el embarque en Cartagena donde los robos a cargo del alcaide y de algunas otras personas debieron ser de importancia, según se muestra en la denuncia que publico en apéndice. Carreño llega, en su minuciosidad, a anotar que él mismo se hizo cargo "de un cadahalso de madera que estava en la sinoga, el qual mandó deshacer creyendo que hera la madera buena para vendella e porque la más della estava podrida no se pudo vender, hízola traher a su casa para quemar...".

Pero lo más relevante, tal vez, en la cuenta murciana es la relación de "las xinogas e casas e çensos tributos que tenía el aljama, confradías de los judíos de la çibdad de Murcia", de las que los reyes hicieron merced a su *repostero de camas* Pedro de Alderete por carta de 14 de octubre de 1494 aunque respetando los derechos de usufructo de los inquilinos que había en algunas de ellas, como los hubo en tiempos de los judíos puesto que las rentas o "censos" pertenecían a la sinagoga mayor. En consecuencia, Carreño le entregó la antigua sinagoga mayor, otras dos sinagogas, la carnicería, una casa hospital, trece casas, cuatro tiendas, un obrador, una bodega y un solar. Se indica las características, "censos" y usuarios de cada uno de estos bienes, situados o en la judería o en el *Barrio Nuevo*, puesto que de las trece casas se hizo mención antes, ya que Carreño cobró sus "censos" de los años 1493 a 1495, de modo que también se repite el nombre de sus antiguos donantes o moradores judíos: Aben Abenturiel, Abençado o Abençalon, Daça, Rabi Yuçafe o Uçe, Abray Alguirre o Alguirrela, Hondalo o Handalo, Ysaque, Symuel Alcabecado, Botín el Gordo, Alorí el Gordo, Aben Ximón, Aloxaz, Mose Dono, Aben Arroyo el Viejo, Portugalés o "el judío portugués", Baruque. Estos nombres podrán comprobarse en los estudios y documentos ya publicados sobre judíos murcianos[15]. Aquí los enumero a modo de conclusión para unas páginas cuya aridez analítica no debe ocultar los duelos, quebrantos y tragedias que hubo detrás de todos y cada uno de los datos expuestos en ellas.

---

[14] Se trata de once de las casas, pertenecientes a la aljama, que recibió en merced Pedro de Alderete, como indico más adelante, incluyendo los nombres de los antiguos moradores judíos, a los que se ha de añadir el de un Bonafee, antaño morador de otra casa por la que se pagaban 50 mrs. de censo anual, y otra casa que tenía arrendada el *saludador* Pablo por 60 mrs. anuales. Algunos de aquellos censos eran muy antiguos porque el receptor los sube un tercio, pasando del viejo maravedí de tres *blancas* al de dos, que era el de curso legal en 1492, pero en la relación de las casas dadas a Alderete se mantiene el precio antiguo.

[15] L. RUBIO GARCÍA, *Los judíos de Murcia en la Baja Edad Media (1350-1500)*, Murcia, 1992-1997, 4 v.

DOCUMENTOS

1. *1492, noviembre 5. Barcelona*

Testimonio de las declaraciones que se tomaron por el consejo real sobre ciertos fraudes que se hicieron al tiempo que los judíos pasaron por el puerto de Cartagena
Archivo de la Casa de Zafra, carp. F, nº 1

En Barcelona, a 5 de noviembre de 1492, reunidos en el monasterio de La Merced el Presidente y Consejo de los reyes, en presencia del secretario real Juan de la Parra, reciben juramento en forma de Juan Ramírez, vecino de Chinchilla, que declara 'lo que el sabía de los fraudes y engaños que se avían fecho al tiempo que los judíos pasaron por el puerto de Cartajena':

1. Estando el testigo, 'seyendo judío', en dicho puerto 'en uno con otros judíos que estavan para se pasar allende, un Pero Lopez vezino de la villa de Ylliescas les dixo como el avía fletado çiertas naos para pasar a ellos e a sus haziendas y que sy quisiesen le diesen a él sus dineros y haziendas que, pagandogelo bien allende del flete que avía de aver por la pasado, el gelo pasaría libre e aseguradamente, e que llegando al puerto donde arribasen en tierra de moros que el les daría por cuenta todo lo que asy le diesen syn falta alguna. E que los dichos judíos, por el conosçimiento que con el tenían, le dixeron que heran muy contentos, que ellos querían pasar en las dichas naos que el tenía fletadas e dalle los dineros que llevavan pues ellos no los podían pasar por causa de las guardas que en el dicho puerto de Cartajena estauan, e que sería bien pagado dellos allende del dicho flete. E que luego este testigo puso en su poder diez mill maravedíes en dineros contados e sus vestydos e de su muger e paños e colchones e sabanas e otras cosas de preseas de casa en quantía de quinze mill maravedíes. E asy los mas de los dichos judios que ay estavan e que de ende a un mes, que tardaron mucho en poner sus faziendas en las dichas naos esperando la venida de otros judios, fizieron vela del dicho puerto. E que preguntaron al patrón este testygo e otros de los dichos judíos que en poder del dicho Pero López pusieron el dinero que dónde estaua el dicho Pero López e que les respondió que non venía allí, que desde Cartajena se volvió a Castilla, e que luego los judíos sobre juramento dixieron que en su poder avían puesto sus dineros e haziendas, diciendo cada uno de ellos la quantía. Preguntado quién fueron los dichos judíos que asy avían dicho que el dicho Pero López les avía llevado sus dineros e hazienda, dixo que Salamon Fierro e su hermana Dona, vezinos de Ocaña, llevavan en dineros çient mill maravedies, e su hermana Saal, sesenta mill maravedíes e don Abraen Naon, dixo que a el e a su padre lleua dosientas mill maravedies en dineros e don Ysac Corcoz, vezino de Ocaña dixo que a el e a su hijo Ysrrael llevava dozientas mill maravedies en dinero e don Jaco Alcael, vezino de Mondejar dixo que a el e a sus parientes llevava toda su hazienda que, segund heran ricos, cree este testigo que Heran más de quinientas mill maravedíes'.

2. Declara igualmente el testigo que vio una carta escrita por Frutos, vecino de Chinchón, a maestre Mayr, cirujano, 'amo de este testygo', que pasasen en las naos del alcaide de Cartajena, que el le pasaría bien por algo que le diesen, que él asy lo avía fecho e que pasó todo quanto quiso. E que esta carta llevó al dicho maestre Mayr, que agora es christiano y se llama maestre Andrés, un hombre que se dice Juan de Villaconejos, 'al qual

este testygo oyó dezir en presençia del dicho maestre Andrés como Yuçe Aben Cablin y Symuel Aben Caulin le dixeron como avían pasado cada treynta mill maravedíes allende en las naos del alcaide, y que gelo pagaron bien, diziendo al dicho maestre Andrés que asy lo deuía él hazer. E que sabe este testigo que el dicho alcaide tomó a don Yuça aben Adaui y a su hermano don Daui y a su hijo Rabi Mayr y a don Ysaç el Bermejo y a don Abraen aben Ayen dos mill e quatroçientas pieças de oro. Preguntado cómo lo saue, dixo que lo sabe porque vio llevar las dichas pieças de oro al dicho alcaide'.

3. Dijo el testigo igualmente que el alcaide de Cartagena tomó un 'texillo grande guarneçido de plata sobredorado, que no sabe si era oro o plata, e que hera de un judío de Toledo e que le oyó dezir al alcaide teniendo el texillo en la mano, mirad qué he tomado a un judío que lo llevava escondido'. E que asy mismo sabe que el dicho alcaide tomó a otro judío de Alcalá una pelota en que yvan quarenta pieças de oro, e que no sabe sy las manifestó o no, e que le oyó dezir teniendo las pieças en las manos, 'mirad que lleuava en una pelota'. E que otras cosas sacaua de las naos. E vio que Villarreal e el alcaide e otras personas entravan en las naos e dezían que avían tomado e tomavan muchos dineros e cosas, e que el dicho Villarreal e Pedro de Valladolid, que asy mesmo entrava en las naos, avian tomado en una jarra con agua çiertas pieças de oro, e a otro judío de Toledo que avía tomado el alcaide dozientas pieças de oro e un sartal de aljófar. E que vio que el dicho Pero Lopez de Ylliescas mandava entrar en los navíos muchos de los judíos con sus faziendas, e de que los tenían dentro que los fazía mudar a otros navíos las personas e dexavan las faziendas en los primeros navios e que aquellos nunca más vieron sus faziendas ni les fueron dadas, e que se quedó con ellas el dicho Pero Lopez. E que de esta manera llevó a este testigo sus diez mill maravedíes e la fazienda que metyo consigo en el navio donde entró, e que muchos judíos se quexauan de esto. No se acuerda quien ni quantos heran mas que heran muchos e de diuersos logares los que se quexauan del dicho Pero Lopez. E que esto es lo que de ello sabe e vio, so cargo del juramento que fizo'.

Refrendo del secretario Juan de la Parra.

2. 1494, octubre 14. Madrid

Los Reyes Católicos hacen merced a su repostero de camas Pedro de Alderete de "las xinogas e casas e censos tributos que tenía el aljama, confradía de los judíos de la çibdad de Murçia".

Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas, Primera Época, leg. 962

En consecuencia, el juez pesquisidor, comendador Antonio de Anduga, y el receptor Alonso Carreño le entregan los siguientes bienes:

1. La xinoga mayor, que está en medio de la judería
2. La carnicería de la judería, que era junto con la puerta, con el corral de la misma carnicería
3. Una casa que dio Aben Abenturiel a la xinoga de los Abenturieles
4. Un obrador que tiene maestre Bernal, carpintero, que era de Abençalon. Censo, 60 mrs.
5. Una casa hospital que era de los judíos

6. Una tienda que era de Daça y ahora la tiene Juan Roca. Censo, 25 mrs.

7. Dos tiendas juntas que eran de Rabi Yuçafe y ahora son de Gonzalo de Carranza. Censo, 80 mrs.

8. La casa que era de Abray Alguirre, que ahora es de Juan Martínez [Aguado]. Censo, 60 mrs. y 2 blancas

9. La casa xinoga que ahora tiene Carranza, 'que fue syenpre sinoga fasta que los judíos se fueron'

10. La casa que era del Hondalo, que ahora tiene Francisco Núñez [en otra partida de la cuenta es Fernando de Santa Fe]. Afronta con el adarve. 80 mrs. y 3 blancas de censo.

11. La xinoga pequeña del aljama, que son bienes comunes, y la casa que era de Ysaque Ysaque y ahora es de Fernando de Chinchilla. Censo, 50 mrs.

12. La casa que ahora es de Guillardo, que la compró a los judíos pero éstos no la podían vender por cuanto era de la cofradía. Afronta con las casas de Catalina Tahusta

13. Las casas que eran de Symuel Alcabecado, que ahora son del comendador de Aledo. Censo, una arroba de aceite

14. Un solar que era de la aljama, enfrente de las casas que son de Sus Altezas

15. La casa que era de Botín el Gordo, que ahora es de los hermanos del arcediano de Lorca. Censo, 150 mrs.

16. Otra casa enfrente de la anterior, que era de Alorí el Gordo y ahora tiene Martín de Salva [en otra partida: "convertido"]. Censo, 50 mrs. y 3 blancas.

17. Unas casas que eran de la viuda de Aben Ximón, que ahora tiene Miguel Rubio. Censo, 27 mrs. 3 blancas

18. Una casa debajo de las anteriores, 'que es vacante porque era de la cofradía, que ponía en ella las herramientas del osario de los judíos'.

19. Una tienda que era de Pajares, comprada por Peñalver el Rico, frente a la tienda que era de Aloxas y ahora es de Alonso Morisco. Censo, 150 mrs. ('relexada por el dicho çenso')

20. Las casas que eran de Alfatexes, donde estaba Mose Dono, que ahora son del comendador de Cieza. Censo, 100 mrs. y 3 blancas ('fueron relexadas por el dicho çenso')

21. Una bodega que está enfrente de las casas y puertas de las casas de Aben Arroyo el Viejo, que son ahora de la mujer de Fernando Dávalos. Censo, 50 mrs. y 3 blancas ('están relaxadas por el dicho çenso')

22. Unas casas que eran de Portugales, judío, que ahora tiene Manuel Sastre [en otra partida: González], 'que afrentan con casas de Carrança'. Censo, 60 mrs.

23. Una casa que era del Alorique, que ahora tiene [Catalina] Tahusta. Censo, 80 mrs. y 3 blancas

24. Una casa que era de Baruque, judío, 'que es agora de los ginoveses Reyes, con la conposiçion que está fecha'.

LA CITA "*ECCE QUOMODO TOLLITUR IUSTUS ET NEMO CONSIDERAT...*" EN LA *CRÓNICA DE ALFONSO III* Y EN LA *HISTORIA SILENSE*

ISABEL LAS HERAS
(DIMED-CONICET, ARGENTINA)

La lectura de las crónicas medievales nos ha acostumbrado a no prestar mayor atención a los textos clásicos o bíblicos que aparecen en ellas, casi siempre sin aclarar que se trata de una cita. Las listas de códices existentes en las bibliotecas monacales y episcopales de entonces nos muestran que los cronistas, casi siempre clérigos, han tenido un intenso contacto con esas obras, sobre todo las bíblicas, las litúrgicas y las de la patrística. Por eso es fácil suponer que algunos de sus textos pudieran presentarse espontáneamente en su memoria cuando querían expresar alguna idea de contenido similar al expuesto en ellas.

En trabajos anteriores[1] he expuesto mi convicción que esas citas –fundamentalmente, las bíblicas– no fueron hechas sin una clara intencionalidad de expresar mucho más que lo que señala su literalidad. Creo que al plantearlas en un nuevo contexto se buscaba concientemente conectar el sentido profundo de las realidades que el cronista y el biblista narraban con palabras similares. Por eso he sugerido en dichos trabajos la conveniencia de detenernos en algunas de las que encontramos en las crónicas, para intentar comprender mejor el mensaje implícito que ellas vehiculan y, al mismo tiempo, lograr un mejor conocimiento de los cronistas que las utilizan. Esa inquietud me ha llevado a la consideración de la cita "He aquí cómo desaparece el justo y nadie repara en ello; y los varones justos desaparecen y nadie se da cuenta en su corazón. De la presencia de la iniquidad se ha apartado el justo; en la paz estará su sepultura"[2], que encontramos entrecomillada y con ligeras variantes aplicada a Alfonso I en ambas versiones de la *Crónica de Alfonso III* y en la *Silense*[3], en la que también se utilizan sus primeras palabras para referirse a Bermudo III[4].

---

[1] "Temas y figuras bíblicas en el discurso político de la Chronica Adefonsi Imperatoris", en Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, CONICET-CNRS, 1995, pp. 117-140 y "Temas y expresiones bíblicas en las crónicas del ciclo de Alfonso III", *Hispania Sacra*, 49 (1997), 587-600.

[2] "Ecce quomodo tollitur iustus et nemo considerat; et uiri iusti tolluntur et nemo percipit corde. A facie iniquitatis sublatus est iustus; erit in pace sepultura eius" –Juan GIL FERNANDEZ, José L. MORALEJO, Juan I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas Asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985. *Crónica de Alfonso III*, versión rotense 15, 4-6 (utilizaré esta edición para los textos, tanto en latín como en castellano)–. La versión ovetense (o *Ad Sebastianum*) 15, 5-7 difiere con la anterior sólo en un verbo –*percipit* en lugar de *precipit*– desacuerdo cuya poca importancia hace que MORALEJO los traduzca con la misma expresión: "nadie se da cuenta" (pp. 208 y 209).

[3] Para este trabajo analicé los textos de todas las obras que Eloy Benito Ruano denomina "primeras crónicas españolas" (Albelda, crónica de Alfonso III en sus dos versiones, Sampiro, Silense y la del obispo Pelayo) en su artículo "La historiografía en la Alta Edad Media española. Ideología y estructura", *Cuadernos de Historia de España*, XVII (1952), 50-104.

[4] *Historia Silense* 26, 13-14 y 78, 13 respectivamente. Citaré los textos en latín de acuerdo con la edición de Justo PEREZ DE URBEL y A. GONZALEZ RUIZ-ZORRILLA, *Historia Silense*, Madrid, 1959, mientras que, para las citas en castellano, usaré la de Manuel GOMEZ MORENO, *Introducción a la Historia Silense*, Madrid, Sucesores de Rivadaneyra, 1921.

1. Antecedentes bíblicos y litúrgicos

En su edición de la *Crónica de Alfonso III*, Juan Gil Fernández señala que la cita entrecomillada en la versión rotense 15, 4-6 y en la ovetense 15, 5-7 reproduce textualmente una antífona del oficio del Sábado Santo que se encuentra en el *Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León*[5]. Igual atribución hace Bonnaz quien, además, indica la procedencia de esa antífona: Is. LVII, 1-2[6]. Casariego, a su vez, la relaciona con Sab. III, 1-3[7], mientras que Huici Miranda no hace referencia al posible origen de ese texto al editar las crónicas que estamos analizando[8].

Tampoco lo hace Gómez Moreno en relación con las crónicas asturianas[9], aunque señala a Isaías LVII, 1 cuando traduce la cita del Silense en el relato de la muerte de Alfonso I[10], mientras que al referirse a su aplicación a Bermudo III indica: "Isaías, LVII, 1 aproximadamente"[11]. Pérez de Urbel menciona la misma cita bíblica en este último caso[12], mientras que al relacionarla con Alfonso I, señala: "estas palabras formaban parte de un responsorio de la liturgia mozárabe"[13].

Casi todos los autores parecen, pues, apuntar al texto de Isaías LVII, 1-2 como antecedente de la cita que estamos analizando. Algunos de ellos también señalan como tal la antífona del oficio matutino del Sábado Santo en la liturgia hispana[14]. No he encontrado, sin embargo, en las ediciones de la Biblia consultadas una concordancia literal entre la cita que busco analizar y el texto de Isaías o el sapiencial. Creo, sin embargo, en su posible existencia, puesto que durante largo tiempo coexistieron en la Península los textos de la *vetus latina*, las traducciones de San Jerónimo y otras versiones, muchas contaminadas entre sí. Algunas de ellas pudieron, por lo tanto, presentar el texto de Isaías con las mismas palabras que encontramos en la cita litúrgica y en la cronística. Por otra parte, no cabe duda de la similitud de contenido entre la cita analizada y los textos bíblicos señalados; por eso creo estos últimos deben ser tenidos en cuenta en este estudio[15].

---

[5] *Op. cit.*, p. 134.

[6] Yves BONNAZ, *Chroniques asturiennes (fin IXe siècle)*, París, CNRS, 1987, p. 179, nota 4.

[7] *Crónicas de los Reinos de Asturias y León* (edición, introducción y notas de J. E. CASARIEGO), León, Everest, p. 57, nota 32.

[8] A. HUICI MIRANDA (ed.), *Las crónicas latinas de la Reconquista*, Valencia, Hijos de F. Vibes Mora, 1913.

[9] Manuel GOMEZ MORENO, "La primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 100 (1932).

[10] Véase p. 22.

[11] *Ibidem*, p. 66, nota 6.

[12] 78, 17, nota 182.

[13] 26, 14, p. 136, nota 70. No sé si, en este caso, Pérez de Urbel se refiere a la Antífona del Sábado Santo o si existe un responsorio con el mismo texto en otro Oficio, que no conozco.

[14] Prefiero utilizar el calificativo de "hispana" para aquella liturgia que fue conocida a lo largo del tiempo con distintos nombres –isidoriana, mozárabe, gótica, visigótica, toledana, etc.– y que en el siglo X, cuando el rito ya estaba formado y llevaba más de dos siglos en vigor, fue denominada *Officium Hispanae Ecclesiae*, aún cuando muy pronto se le unió el término mozárabe para marcar la presencia del cristianismo que supo sobrevivir en el medio islámico de la Península. En la actualidad, las instituciones oficiales de la Iglesia católica especializadas en ella la llaman "hispano-mozárabe".

[15] Dado que lo importante en estos textos será, por lo tanto, el contenido y no su textualidad, utilizaré para las citas en latín la versión de la *Biblia Sacra iuxta Vulgata Clementinam*, ed. R. P. Colunga o. p. y Dr. Laurentio Torrado, Madrid, BAC, 1964 y para su traducción castellana la de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975, aunque esta última no sea traducción de la anterior ni sepamos con certeza cual es la versión latina que cada cronista tenía presente al redactar su obra.

Como he indicado anteriormente, Casariego es el único de los autores consultados que relaciona el texto cronístico con el de Sab. III, 1-2. Esos versículos se encuentran en el núcleo de la primera parte del libro, constituida por los capítulos 1 a 5, centrados en la reflexión sobre el destino humano. En ellos se contrapone la vida del justo y la del impío y la suerte que ambos correrán al final de la misma. A este último aspecto, está dedicado el capítulo 3, que en sus primeros versículos –1 a 15–, presenta la muerte del justo, comenzando por señalar: "En cambio, las almas de los justos están en las manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno. A los ojos de los insensatos pareció que habían muerto; se tuvo por quebranto su salida, y su partida de entre nosotros por completa destrucción; pero ellos están en paz"[16].

No sé porqué Casariego eligió este texto para relacionarlo con el cronístico, en lugar del de Isaías –que expresa el mismo mensaje– a menos que haya encontrado una coincidencia textual en alguna versión bíblica, que no indica. Si el Sab. III, 1-2 fuera el antecedente de la cita cronística, no dejaría de tener importancia que esos sean también los versículos con los que comienza la primera lectura de uno de los oficios *De Sanctis* de la liturgia hispana[17].

Me inclino, sin embargo, a creer que el texto de referencia del cronista fue el de Isaías. Me lleva a esta opción no sólo el hecho de ser éste el elegido por la casi totalidad de los autores que han tratado sobre el tema, sino por su vinculación con la antífona que coincide literalmente con la cita cronística[18] y por el acento que ésta pone en su mensaje.

En efecto, la respuesta que el libro sapiencial ofrece a todo hombre que se interroga sobre su destino después de la muerte se relaciona con la vida de cada individuo, retribuido con la inmortalidad personal compensadora de todos los sufrimientos que debió soportar, a pesar de actuar rectamente durante su vida terrena. La influencia de la filosofía griega se manifiesta así claramente en esta visión del Libro de la Sabiduría, redactado en el seno de la comunidad judía de Alejandría. Isaías, por el contrario, y al igual que todos los profetas, no se refiere únicamente al destino individual del justo. El inserta su respuesta en las perspectivas generales de un mensaje dirigido fundamentalmente al pueblo como tal, buscando hacerle tomar conciencia de todos los alcances de su relación con Dios. Del mismo modo, los cronistas asturianos sólo se interesan en los individuos –incluídos los reyes– como parte y modelo de un pueblo que realiza su destino en la Península en relación con el Plan de Dios. Esa óptica está sin duda más en consonancia con el texto profético que con el sapiencial.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que, tal como señala P. M. Bogaert, una de las fuentes para nuestro conocimiento de la *vetus latina* son las antífonas de los libros litúrgicos de diversos ritos latinos, entre ellos el "visigótico o mozárabe"[19], no podemos dejar de prestar

---

[16] Para una mayor profundización del significado de esos versículos véase V. D'ALARIO, "La réflexion sur le sens de la vie en Sg. 1-6. Une réponse aux questions de Job et de Qolélet", en N. CALDUCH-BENAGES et J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom, Feschrift M. Gilbert*, Lovaina, 1999, pp. 313-329 (BETL 148).

[17] Véase José JANINI (ed.), *Liber Ordinum Sacerdotal*, Silos, Abadía de Silos, 1981, p. 140.

[18] "Ecce quomodo tollitur iustus et nemo considerat et viri iusti tolluntur et nemo percipit corde a facie iniquitatis sublatus est iustus erit in pace sepultura eius" (Luis BROU y José VIVES (eds.), *Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León*, Barcelona-Madrid, 1959, p. 278). Si bien la copia que se posee de este Antifonario no puede ser anterior al siglo X (véase, en la edición citada, la p. XIII), sabemos que los códices de esa época transcribían la práctica litúrgica y musical de los siglos IX, X y XI.

[19] Pierre-Maurice BOGAERT, "La Bible latine des origines au moyen âge", *Revue théologique de Louvain*, 19 (1988), 150.

atención a la nota marginal que aparece en la copia del *Antifonario de la catedral de León*, donde se indica *In Esaya* al comienzo de la antífona que coincide textualmente con la cita cronística, la cual puede por lo tanto reproducir algunas de esas versiones bíblicas que han llegado hasta nosotros sólo por ese medio.

Es muy posible que, al recordar el cronista los dos primeros versículos de Isaías 57, buscara hacer presente el contenido de todo el capítulo y traerlo a la consideración del lector –o del oyente– del mismo modo que en la Biblia, y algunas veces en la liturgia, la transcripción del primer versículo de un Salmo implicaba una referencia a la totalidad del mismo. Como sabemos, este capítulo contrapone el destino final de los justos con el de los impíos, comenzando por señalar: "El justo perece y no hay quien haga caso; los hombre buenos son arrebatados, y no hay quien lo considere. Cuando ante la desgracia es arrebatado el justo, se va en paz. ¡Descansen en sus lechos todos los que anduvieron en camino recto!".

La coincidencia literal de la cita cronística con una de las antífonas del oficio matutino del Sábado Santo me inclina también a pensar no sólo que ese fue el texto al que el cronista hacía referencia, sino también que al hacerlo tenía muy presente el contexto litúrgico en el que estaba incluido, puesto que para comprender correctamente el significado de una parte de un Oficio litúrgico es preciso considerar la totalidad del mismo.

Posiblemente por entonces se percibía aún claramente que el Sábado Santo, lejos de ser una simple espera de la celebración del domingo de Pascua como en cierto modo nos hizo pensar la costumbre de muchos siglos, está en el corazón mismo del Triduo Pascual. La presentación de los aspectos sucesivos de su realización histórica según la formulación de San Agustín –*Sacratisimun triduum crucifixi, sepulti et suscitati*[20]–, buscando una mayor vivencia por parte de los fieles, llevó quizás a éstos a la pérdida del sentido de unidad del misterio Pascual. Por esa razón la Iglesia católica, a partir de las reformas de 1951, intenta devolver a la liturgia del Triduo su unidad dinámica, tan bien expresada en los textos del oficio matutino del Sábado Santo que busco analizar[21].

De acuerdo con las características de la liturgia hispana, que se inspira profusamente en la tradición veterotestamentaria para exponer su eucología, este oficio revive a través de textos de los libros de Job y de Isaías la angustia del justo, no tanto ante su muerte, sino sobre todo frente a los males que le aquejan y el aparente triunfo de sus enemigos, que desprecian a Yahvé y a su pueblo. El Salmo 68, a su vez, no sólo pide a Dios justicia, también proclama su seguridad en que éste oye a los afligidos, para concluir afirmando que El salvará a Israel y reedificará las ciudades de Judá. El *sono* del primer *matutinarium* consiste en cuatro versículos del Salmo 22 (24 en las versiones actuales) que son los mismos de la liturgia de entrada en el Templo de Jerusalén. ¿Es necesario señalar la evidente referencia a la entrada en la Jerusalén celeste? Esta eclosión Pascual es refrendada por los cantos posteriores a Laudes, cuya antífona proclama la esperanza en la resurrección y en el juicio futuro en el que todos los pueblos se congregarán en el reino de Dios[22].

La liturgia de este Oficio no nos remite por lo tanto a la paz de un sepulcro entendido como inmovilidad o inactividad, sino como paz y gozo sobrenatural de aquéllos que pregustan

---

[20] Epístola 54, 14 –P. L. 33, 202–.

[21] Quizás ésa sea una de las razones por las que esta liturgia ha sido nuevamente valorada (véase, por ejemplo, J. GIBERT, "Rito Hispánico. Oficio matutino del Sábado Santo. Propuesta de restauración", *Phase*, 219 (1997).

[22] "Expecta me dicit dominus in diem resurrectionis mee in futuro quia iudicium meum ut congregem gentes et colligam regna" –*op. cit*, p. 180–.

la salvación universal anunciada a los justos en el Antiguo Testamento y realizada en Cristo, "primicia de los difuntos" (I Cor. 15, 20) y "el primero en renacer de entre los muertos" (Col. 1, 18; Apoc. 1, 5, etc.)

2. La cita cronística

En la casi totalidad de las ediciones de las crónicas consultadas, la cita objeto de este análisis aparece entrecomillada. Ese entrecomillado, no muy común en los textos cronísticos de la época, podría quizás mostrar la intención del autor de dar mayor fuerza a sus afirmaciones apoyándose en la autoridad del biblista o en la del texto litúrgico que quiso relacionar con su relato. De este modo podría resaltar aún más en Alfonso I –y más tarde en Bermudo III– su calidad de "justos", es decir de una vida en pleno acuerdo con la voluntad divina, no limitado a la aplicación de la ley ò a un accionar con equidad, sino incluyendo la suma de las virtudes cristianas ejercidas hasta tal punto que garantizaran su tránsito al reino celestial después de su muerte[23]. Rosa Guerreiro, al comentar el relato de la muerte de Alfonso I presentada en la crónica de Alfonso III, no duda en decir que el cronista compara allí al rey con un santo[24].

El texto completo de los relatos donde aparece la cita objeto de este estudio no sólo confirma esa impresión; ellos incluyen, además, aspectos que permiten comprender con mayor profundidad el mensaje que intentan brindar.

La versión rotense de la crónica de Alfonso III, al referirse a la muerte de Alfonso I comienza señalando: "Como hubiera exhalado su espíritu durante el silencio de la noche cerrada y como los oficiales palatinos velaran su cuerpo, súbitamente se oyó por todos en los aires la voz de los ángeles que cantaban: «He aquí cómo desaparece el justo [...]»"[25].

En sus ediciones de esta crónica, Gil Fernández y Bonnaz relacionan los elementos que aparecen al comienzo de este relato –el silencio de la noche y el canto de los ángeles– con otras narraciones hagiográficas[26]. Dada la brevedad de este trabajo, no me detendré en analizar el significado de los mismos, ya ampliamente estudiados por otros investigadores.

Me parece importante, sin embargo, señalar que la *Historia Silense* 26, 11, al narrar este episodio, no hace referencia a la noche y reemplaza el *uox angelorum psallentium* por *vox illa prophetica*. Daría así la impresión que su autor toma la referencia del cronista asturiano, pero sin la vivencia interior que trasmite el simbolismo de los textos bíblicos y litúrgicos utilizados. Esa puede ser la razón que lo lleva a tener que explicar el significado de los mismos en las dos ocasiones en las que reproduce la cita que analizamos. En el relato de la muerte de Alfonso I, en 26, 14-17, lo hace diciendo: "De donde resulta no ser dudoso para todo cristiano que su alma, arrebatada a la potestad de los espíritus malignos, la llevasen con gozo los ángeles a la eterna mansión del palacio celestial"[27]. Y al referirse a Bermudo III en 78, 13-17:

---

[23] En un trabajo de próxima aparición ("El concepto de rey justo en las primeras crónicas de la Reconquista") analizo este tema con mayor amplitud.

[24] "La louange à Alphonse I, comparé à un saint, n'est pas innocente [...]" –Rosa GUERREIRO, "Quelques réflexions sur l'historiographie asturienne", *Razo*, 12 (1992), p. 82–.

[25] La versión ovetense difiere en algunos términos, pero no substancialmente.

[26] Véase en las *Crónicas Asturianas*, las pp. 73, 132 y 133 y, en la edición de BONNAZ, la p. LXXV.

[27] P. LXXXI.

Por lo que no es dudoso que Bermudo, sacado de este mundo, fuese piedra llevada a colmar el edificio de la Jerusalén celestial, según aquello de «Quitad del camino las piedras; ellas son recogidas para el celestial edificio", y en otro lugar; «He aquí como pereció el justo y nadie lo reflexiona"[28]

Esa falta de comprensión –o de interés– por reproducir la totalidad del relato del cronista asturiano explica quizás por qué no retoma lo expresado por éste al comienzo y al final del relato de la muerte de Alfonso I. La versión rotense comienza señalando en 15,1: "y no callaré un milagro que en verdad sé que ocurrió"[29] y, tras narrar el prodigio, lo termina en 15, 6-7 diciendo: "Sabed que esto es verdad, y no lo reputéis fabuloso; de otro modo hubiera preferido callar antes que contar falsedades"[30].

Gil Fernández relaciona el tema de no callar el milagro y el deseo de no contar falsedades con similares expresiones muy comunes en los relatos de las vidas de los santos[31] e incluso presenta esos textos como ejemplo de una nota distintiva de las dos redacciones de la crónica de Alfonso III: "su repugnancia a referir los prodigios y portentos a que tan aficcionada se muestra la historiografía medieval"[32].

Creo que, si bien es verdad que la hagiografía presentaba por entonces abundantes ejemplos de ambas expresiones, el colocarlas como marco de la cita bíblica o litúrgica les da una dimensión especial. El mismo Gil Fernández apoya su tesis sobre esta sobriedad cronística en el hecho de relatar sólo dos sucesos extraordinarios: Covadonga, comparada con el paso del Mar Rojo, y las salmodias celestiales escuchadas durante las exequias de Alfonso I[33]. Ahora bien, no me parece casual que esos sean los dos únicos milagros a los que se refiera esta crónica, ni que en ambos casos, y sólo en ellos, pida que no se considere fabuloso su relato[34]. Creo, por el contrario, que ambos forman parte de una misma visión de la historia de ese reino que el cronista pretende transmitir de un modo especial.

Recordemos que el paso del Mar Rojo es una de las referencias básicas del misterio Pascual, en cuya celebración se inscribía la antífona que hemos analizado. Como sabemos, entre los siglos IV y V se produjo "el desplazamiento del centro focal de la liturgia pascual de Ex. 12 a Ex. 14-15, de la inmolación del cordero a la travesía del mar de los Juncos"[35], es decir al paso del Mar Rojo. San Agustín sintetizó ambos aspecto al decir: "Pascua es paso,

---

[28] Pp. CXV-CXVI.

[29] La versión ovetense señala: "Y no debe callarse este estupendo milagro que con toda certeza se produjo en la hora de su partida".

[30] 15, 6-7. La versión ovetense señala en 15, 7-8: "Sabed que esto es totalmente verdadero, y no lo reputéis dicho fabuloso: de otro modo más bien optaría por callarme, antes de preferir decir falsedades".

[31] *Op. cit.*, pp. 132-135.

[32] *Ibidem*, p. 72.

[33] Además del pasaje de la abeja que sale de la cabeza de Wamba; Gil Fernández piensa que el cronista asturiano no necesita en este caso hacer ninguna aclaración porque cuenta con el aval de Julián de Toledo, quien se había referido a ese hecho con anterioridad –*ibidem*, pp. 72-73–.

[34] La versión rotense (10, 17-19) indica: "No juzguéis esto vano o fabuloso, antes bien recordad que el que abrió las olas del Mar Rojo al paso de los hijos de Israel, ese mismo sepultó bajo la inmensa mole del monte a estos árabes que perseguían a la Iglesia del Señor" mientras que la ovetense (10, 19-22) comienza diciendo "No juzguéis este milagro vano o fabuloso, antes bien recordad que el que anegó en el Mar Rojo a los egipcios que perseguían a Israel [...]" y continúa luego con las mismas palabras que la rotense.

[35] P. SORCI, "Misterio Pascual, en D. SARTORE, A. M. TRIACCA y J. M. CANALS (dirs.), *Nuevo diccionario de Liturgia*, Madrid, San Pablo, 1987, p. 1357.

pero paso del Señor, que a través de la pasión llega a la vida conduciendo hacia ella cuantos creen en la resurrección"[36].

Al analizar en un trabajo anterior el relato de Covadonga[37], he tratado de mostrar cómo, a través de su referencia al paso del Mar Rojo y el uso de varios textos bíblicos, el cronista buscó relacionarlos con la historia del núcleo asturiano ocupando la "Tierra Prometida", como antaño lo hicieran los israelitas del Antiguo Testamento. Cuando afirma la veracidad de su relato, y con las misma palabras, al narrar ese episodio y el de la muerte de Alfonso I ¿no habrá buscado unir ambos e insertarlos juntos en una misma visión de la historia del reino astur como Pueblo de Dios en la Península? De este modo se estaría marcando una continuidad, no sólo con el reino visigodo sino también entre Pelayo y Alfonso I[38], uno resistiendo y el otro consolidando la ocupación del territorio que Dios había otorgado a su pueblo.

Quizás esta fuera también la vivencia del cronista asturiano al insertar la cita de Isaías en el relato de la muerte de Alfonso I. Ella pertenece a uno de los capítulos que forman parte de la última parte del libro (55-66), colección heterogénea redactada durante el regreso de los exiliados repatriados a Israel entre los años 573-520 a. C. "Su principal preocupación es la lucha por la existencia en una pequeña y devastada región rodeada de pueblos hostiles"[39] donde, después de su retorno, habían erigido un altar a Yahvé, "pero no habían logrado edificar el templo y los muros de la capital"[40]. No cabe duda de que estas palabras también podrían servir para relatar la realidad del reino astur en época de Alfonso I y suscitar una similar vivencia en quienes la recordaban. A ellos se dirigía también la seguridad que Dios les haría justicia frente a sus enemigos.

Si bien a comienzos del siglo XII –época en que fue escrita la *Historia Silense*– la amenaza musulmana estaba aún vigente, es posible que la inquietud de su autor no se volcara tanto hacia esa amenaza y centrara más su atención en la presencia de comunidades de aquel origen que formaban parte de los reinos cristianos como súbditos de sus monarcas. Quizás por eso, el relacionar el milagro de Covadonga con el paso del Mar Rojo no significaba para él lo mismo que para el cronista asturiano y prefirió en su relato unir ese episodio con el de la torre de Babel.

La lectura que el Silense hace de la crónica de Alfonso III, que muchas veces reproduce, parece así prestar más atención a la literalidad del relato que a su simbolismo bíblico. Probablemente lo hiciera pensando que el auditorio de su tiempo no podría comprender toda la dimensión del mensaje que buscaba trasmitirse de ese modo y necesitó explicar su contenido con conceptos más estructurados. Quizás por eso mismo, en su relato de la muerte de Alfonso I parece no prestar atención al marco que el cronista asturiano puso al suyo. La fuerte vivencia de éste, deja así paso a una referencia más conceptual, que hace perder todo el poder simbólico evocador que poseen los textos bíblicos y litúrgicos.

---

[36] *Tract. in ev. Ioh.* 55, 1, citado por SORCI, *op. cit.*, p. 1357.

[37] LAS HERAS, "Temas y expresiones bíblicas...", pp. 591-593.

[38] Al mismo tiempo, se marcaría también la continuidad entre ambos, que era preciso resaltar por no ser Alfonso I descendiente directo de Pelayo.

[39] E. POWER, "Isaías", en B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. C. FULLER y R. RUSSELL, *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, Barcelona, Herder, 1956, t. II, p. 406.

[40] *Ibidem.*

Todo esto no impide que el Silense utilice en su relato de la muerte de Alfonso I la cita que estamos analizando, con las limitaciones de contexto que hemos visto. También encontramos parte de ella cuando se refiere a Bermudo III[41], aunque en este caso reemplaza el *tollitur* usado por la crónica asturiana y por el texto litúrgico del sábado Santo, por *periit*, coincidiendo así con el texto de la Vulgata. Podemos suponer, por lo tanto, que, para narrar la muerte de Alfonso I, el Silense copió gran parte del texto de la crónica de Alfonso III, pero cuando escribió sobre Bermudo III utilizó directamente la versión de la Vulgata, que podría ser la versión más utilizada en la Península.

Entre las crónicas del período que he analizado para este trabajo, sólo se refieren a Bermudo el Silense y el obispo don Pelayo. Para narrar su reinado, el obispo se limita a un relato rápido y conciso, centrado en la derrota de Tamarón[42], lo que no extraña si tenemos en cuenta el desenlace del enfrentamiento del rey leonés con Fernando I de Castilla. El Silense, por el contrario, nos sorprende con un elogio de Bermudo que parece contradictorio con las alabanzas a Fernando I, posiblemente surgidas de su expreso deseo de relatar las hazañas de su padre: Alfonso VI.

Antes de narrar el enfrentamiento final entre ambos, aún cuando ha presentado el reclamo de Fernando como una reacción ante la injusticia que se había cometido al quitar tierras al reino castellano, no sólo aplica al rey leonés la primera parte de la cita objeto de nuestro análisis –así como otra del profeta Jeremías– sino que, como ya hemos visto[43], explica su significado no dejando lugar a dudas sobre su seguro tránsito al cielo. Sin embargo, cuando quiere afirmar lo mismo de Fernando I, no utiliza ninguna cita bíblica, sólo se limita a indicar que "entregó el espíritu al cielo" (106, 23).

Por otra parte, debemos tener en cuenta que, para marcar ese paso a la gloria, los cronistas aplican la cita que hemos estudiado sólo a Alfonso I y a Bermudo III. Cuando quiere afirmar esa seguridad respecto a Alfonso II, la Crónica de Alfonso III dice: "dejó marchar al cielo su santísimo espíritu"[44] y la Silense: "entregó a Dios en buena senectud el santísimo espíritu". Mientras que, al referirse a Ordoño I, la primera expresa: "feliz está en el cielo. Y el que aquí fue muy amado del pueblo, se alegra con los santos ángeles en los reinos celestes" y la segunda: "emigró del cuerpo al cielo".

Los únicos reyes cuyo paso a la gloria es asegurada por estos cronistas son, por lo tanto: Alfonso I, Alfonso II, Ordoño I, Bermudo III y Fernando I. Con excepción de Bermudo, cuyo elogio es quizás una prueba más del origen leonés del Silense, la relación de estos reyes con la afirmación y expansión del pueblo cristiano en la Península es obvia. Los tres primeros son claves en ese aspecto, junto con Alfonso III, cuya muerte los cronistas asturianos no podían narrar puesto que no había tenido lugar. El Silense, que relata con la misma óptica esos sucesos, parece no darse cuenta que no se ha dado a la muerte de Alfonso III el mismo tratamiento que a la de sus antecesores. Quizás eso se deba a que le interesa más mostrar la consolidación y expansión de los reinos cristianos durante su época, con Fernando I y con Alfonso VI, a cuya muerte no puede referirse por no haberse producido en el momento que él escribe.

---

41 "Ecce quomodo periit iustus et nemo considerat" (78, 17).

42 Véase B. SANCHEZ ALONSO (ed.), *Crónica del obispo Don Pelayo*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1924, p. 72.

43 Véase la cita correspondiente a la nota 28.

44 En su versión rotense, 22, 21-22, mientras que la ovetense dice "dejó marchar al cielo su glorioso espíritu".

Ambos cronistas parecen así establecer una relación directa entre la santidad de los monarcas y su acción al frente del reino que Dios les ha encomendado regir de acuerdo con sus preceptos. Sin embargo, para hacerlo emplean de distinta manera la cita que hemos estudiado, al igual que otros textos bíblicos. Podemos así constatar que a comienzos del siglo XII, el acento en lo simbólico que encontrábamos en las crónicas del siglo IX, se ha desplazado hacia la formulación más conceptual e incluso explicativa. Características que se acentuarán aun más en la cronística de los siglos siguientes.

Quizás ésa sea también la razón por la cual el uso de las citas bíblicas se multiplica en las obras pertenecientes a este segundo período y no, como se ha supuesto, sólo por una mayor sobriedad expositiva de los cronistas asturianos. Cuando sus textos remiten a la vivencia de su antecedente bíblico o litúrgico, la densidad de ese canal de comunicación hace que el mensaje no necesite mayores explicaciones y que se lo utilice en contadas ocasiones para trasmitir sólo contenidos fundamentales estrechamente relacionados con el plan de Salvación y su realización en los reinos peninsulares. Cuando esa experiencia espontánea ha cedido paso a la intelectualización y a un mayor desarrollo literario, ellas pueden multiplicarse sin temor a traicionar la relación simbólica de su contenido con el ayer bíblico y con su actualización litúrgica, puesto que el mensaje se presenta de tal manera que ya no supone una actualización de la realidad a la que el texto citado se remite sino solamente una referencia a su significado.

Conclusión

A través de este breve análisis y algunas reflexiones surgidas del mismo, he tratado de mostrar cómo una mayor atención al contenido implícito de las citas utilizadas por los cronistas puede enriquecer su comprensión y brindar un mayor conocimiento de las características de redacción propias de cada época.

Posiblemente este estudio deje más preguntas que respuestas y ellas deban ser contestadas más adelante por mí misma o por quienes se interesen en el tema. Creo, sin embargo, que ése puede ser uno de los mejores homenajes para un historiador, en este caso historiadora, que se interroga siempre ante la realidad de cada momento histórico en una búsqueda que sabe nunca tendrá fin.

AUTOBIOGRAPHIE ET DISCOURS POLITIQUE DANS LE *COLLIER DE LA COLOMBE* D'IBN HAZM

GABRIEL MARTÍNEZ-GROS
(UNIVERSITÉ PARIS VIII, VINCENNES-SAINT DENIS, FRANCIA)

Parler de l'autobiographie dans la littérature arabe, c'est mettre son pas dans la trace de ces maîtres qui comptent Nilda Guglielmi dans leurs rangs. Dans ce domaine, les études décisives furent celles de Franz Rosenthal[1] et d'André Miquel[2]. Dans la mesure où mon analyse du *Tawq al-hamâma*[3] en illustrera nombre d'aspects, je rappelle brièvement ce qu'André Miquel, reprenant le propos de F. Rosenthal, et aussi les remarques d'Abdesselam Cheddadi sur la *Rihla* d'Ibn Khaldûn[4], conclut sur ce thème. En gros, à ses yeux, la prose arabe –à la différence de la poésie ou de la littérature mystique– ne connaît pas ce que nous appelons l'autobiographie depuis Montaigne ou Rousseau, voire depuis Saint-Augustin; en particulier parce qu'elle ignore, pour reprendre les termes de Michel Foucault, "la stratégie de l'atteinte du vrai par l'aveu", c'est-à-dire plus simplement qu'elle ignore la confession[5]. Le "je" arabe, à l'époque classique, s'inscrit comme un maillon dans une chaîne. "Je" ne parle pas au nom de "moi" mais au nom d'une autorité, d'une tradition.

C'est de là que je partirai, et en particulier de la nécessité d'une chaîne d'expériences et de générations où "je" doit s'inscrire. Au début de son fameux libre sur l'amour, le *Collier de la Colombe*, Ibn Hazm annonce qu'il va raconter des histoires d'amour authentiques, que plusieurs de ses amis ont vécues et dont il lui ont confié le récit. J'écris, dit-il, pour donner une information; et cette information, je l'ai obtenue parce que j'étais présent (*mâ shâhadathu hadratî*), ou bien parce que, bien qu'absent, j'ai compris ce qui s'était passé, (*adrakathu ghayâbatî*), ou bien parce que des gens sûrs m'en ont informé (*wa-hadathanî bihi al-thiqât min ahl zamânî*)[6]. Ce qu'Ibn Hazm énonce là, ce sont les trois instances du savoir qu'il explore dans ses œuvres philosophiques[7]: la perception des sens (la présence physique); la

---

[1] F. ROSENTHAL, "Die arabische Autobiographie", *Studia arabica*, I (1937).

[2] A. MIQUEL, introduction à la traduction du *Kitâb al-I'tibâr* d'USÂMA IBN MUNQIDH, *Des enseignements de la vie, souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades*, Paris, Imprimerie Nationale, 1983, pp. 11-76.

[3] IBN HAZM, *Tawq al-hamâma fi-l-ulfa wa-l-ullâf* (édition et traduction française par Léon Bercher), Alger, Carbonnel, 1949; traduction espagnole d'Emilio García Gomez, *El Collar de la Paloma*, Madrid, 1956; nouvelle traduction française (avec mise en vers par André Miquel), de G. Martinez-Gros, Paris, Sindbad, 1992. Les renvois au texte feront référence à l'édition de L. Bercher (=Bercher), et à la traduction de G. Martinez-Gros (=Martinez-Gros).

[4] A. CHEDDADI, *Le voyage d'Occident et d'Orient*, traduction de "l'autobiographie" d'IBN KHALDÛN, *Rihla gharbân wa-sharqân*, Paris, Sindbad, 1980, introduction, pp. 11-30.

[5] MIQUEL, *op. cit.*, introduction, p. 19.

[6] BERCHER, p. 6; MARTINEZ-GROS, p. 27

[7] Qu'on retrouvera par exemple dans sa grande œuvre théologique, le *Fisal*. Voir la traduction qu'en donne M. ASÍN PALACIOS, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1932, II, pp. 86-91.

raison (la déduction de ce que les sens ne nous livrent pas, tout ce qu'on comprend bien qu'on soit absent); enfin le témoignage, appuyé par des garants sûrs, dont le modèle reste la transmission des propos du Prophète par des chaînes de témoins qui se garantissent, de génération en génération, l'exactitude de cette transmission.

La condition, bien sûr, c'est que ces garants soient clairement désignés et identifiés, ce qu'Ibn Hazm exclut aussitôt pour les anecdotes amoureuses qu'il va raconter dans son *Collier*. Tu me pardonneras, ajoute-t-il pour son lecteur, de cacher les noms (*al-kināya 'an-l-asmâ'*) par pudeur. "Je me suffirai□, et j'assumerai seul l'autorité *(de ces informations)*[8]. "Je" voile, ou "je" dis à la place des garants (c'est-à-dire des amis qui ont vécu l'aventure, dont on affirme tenir l'information, mais qu'on ne nommera pas).

S'il s'agissait de science religieuse, l'information ainsi donnée, sans garant nommé, serait nulle. Mais il s'agit d'amour et non de science. Pour comprendre, il faut suivre pas à pas la construction du *Tawq*. Le *Collier de la Colombe* est un livre, ou plus exactement une *risâla* (mot à mot, une lettre) sur l'amour. La règle du genre de l'épître exige un correspondant. Ici comme dans d'autres textes, Ibn Hazm va bien au-delà du simple respect de cette convention d'écriture[9]. Son correspondant, pour lequel il est supposé écrire ce traité, et dont nous ne savons pas le nom, serait d'abord venu le voir à Játiva, sur la côte méditerranéenne, où Ibn Hazm vivait en exil. Le danger du voyage, dans un pays ravagé par la guerre civile – c'est la première allusion aux événements douloureux que vit al-Andalus, dès la deuxième page du traité– n'avait pas arrêté ce compagnon fidèle. L'éloge que fait Ibn Hazm de cet ami est si appuyé, si tendre, qu'on s'étonne à peine que l'amour ait occupé l'essentiel de leurs entretiens. Enfin, il fallut se quitter, mais l'ami qui partait arracha à Ibn Hazm la promesse d'écrire un traité sur l'amour. C'est cette promesse que remplit le *Tawq*.

Ainsi tout commence avec cette guerre civile, qui a rompu une amitié dont on devine qu'elle fut nouée à Cordoue, avant le début des troubles. Notons que l'écriture émerge d'une absence, qu'elle se substitue à une parole vive[10]. Il n'y aurait pas de traité s'il n'y avait pas eu séparation. Et il n'y aurait pas eu de traité si l'amour ne ressemblait à la guerre civile. Car la guerre civile brise la communauté en séparant les compagnons; et l'amour les rapproche, mais les retranche de la communauté.

L'amour en effet, comme la guerre civile, est une *fitna*, un temps de troubles. L'affirmation est convenue, puisqu'attribuée au Prophète à propos de son épouse favorite, Aïsha; et elle guide le plan du *Tawq*. De l'aveu d'Ibn Hazm, le livre est divisé en trois parties: la première porte sur les principes (*usûl*) de l'amour; la seconde sur les accidents de l'amour; la troisième sur les désastres qui le brisent[11]. Or ces "principes" de l'amour dont la définition occupe pour l'essentiel les dix premiers chapitres, peuvent se résumer en quelques mots:

[8] BERCHER, p. 6; MARTINEZ-GROS, p. 27.

[9] Voir G. MARTINEZ-GROS, "L'écriture et la *umma*; la *risâla fî fadl ahl al-Andalus* d'Ibn Hazm", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXI (1985), 99-113; "Trouver son correspondant: trois *rasâ'il* d'Ibn Hazm", *Cahiers du GRHIS*, Rouen, 1994.

[10] Le problème de la part respective de l'écriture et de la parole fut longuement débattu dans l'enseignement islamique. La règle voulut, dans les premiers siècles de l'Islam, qu'un apprentissage ne soit légitime que si le disciple avait directement, *physiquement* assisté aux cours du maître, sous la dictée duquel il recueillait le savoir. La lettre, l'écrit, ne font donc pas autorité. Ils sont le succédané, le substitut de la parole, qu'ils rappellent, qu'ils tentent de sauver de l'oubli.

[11] BERCHER, p. 8; MARTINEZ-GROS, p. 28. "Principes" et "accidents" s'entendent au sens aristotélicien (essence et accidents) ou au sens où le *fiqh* distingue *usûl* et *furû'*.

comment, dans une société, dans une communauté, deux êtres se prennent l'un pour l'autre d'un attachement si singulier qu'il les écarte et les retranche du reste de l'humanité; comment leurs gestes, leurs regards, et surtout leurs mots, puisés dans cette langue dont la fonction est de *réunir*, de faire comprendre et de se faire comprendre de tous, n'offrent la vérité de leur sens qu'à un seul individu, l'aimé –ou l'amant–, à l'exclusion de tous ceux qui assistent à la scène, mais qui n'y comprennent rien[12]. Tout amour, en ce sens, brise la chaîne de la vérité du témoignage: il interdit en effet aux *témoins*, de rapporter légitimement ce qu'ils ont vu et entendu; car ce qu'ils ont vu et entendu n'était pas le sens véritable des gestes et des mots échangés entre les amants. Tout amour est une gnose, un ésotérisme.

Deux chapitres montrent encore mieux que les autres cet enfermement des amants. Le septième chapitre explique "comment on s'éprend d'un trait singulier (*sifa*) qui exclut ensuite son contraire"[13]. Il s'agit de ces gens qui se sont épris, le plus souvent très jeunes, d'un aimé dont la personne présentait un défaut très caractéristique: un cou un peu court, une bouche trop grande, une taille trop petite, etc... Ce premier amour a passé; l'aimé est parti, oublié, mort parfois. Mais l'amant est désormais incapable d'aimer quiconque ne présente pas ce même défaut, dont il admet pourtant, comme tout le monde, que c'est un défaut. Pourtant, ce que tous les autres rejettent, il le recherche, affirmant du même coup son amour et sa singularité. *Moi-même*, ajoute Ibn Hazm –c'est dans cette exacerbation de la singularité que le "moi" apparaît, précisément– j'ai été amoureux d'une jeune fille blonde dans mon adolescence, et j'ai toujours depuis préféré les blondes. Mon père partageait les mêmes goûts, tout comme les califes omeyyades, qui tous étaient blonds aux yeux bleus. J'ai tenté ailleurs de commenter cette blondeur des Omeyyades[14]. J'en retiendrai simplement ici la construction paradoxale d'une chaîne dont les autorités sont inversées ("je" passe avant le père, et le père avant les califes), fondé sur une bizarrerie, l'amour des blondes, dont l'effet avoué est de singulariser, dans la communauté, ceux qui l'éprouvent.

Le second chapitre le plus significatif de cette première partie est sans doute le cinquième –"Comment on s'éprend d'un seul regard"– presque entièrement occupé par l'aventure du poète al-Ramâdî et de Khalwa[15]. L'information est d'emblée défectueuse: l'auteur la tient d'une personne "dont le nom lui échappe". Un vendredi, à l'heure de la prière, en passant devant une des portes de Cordoue, al-Ramâdî y croise une jeune fille qui ravit aussitôt son cœur. Il la suit au-delà des portes, puis au-delà du fleuve, jusqu'au cimetière des Omeyyades. Là, au milieu des tombes des parents des califes, elle se retourne, et fait face au poète. Ils sont seuls. Il l'interroge, apprend qu'elle se nomme Khalwa (la Retraite), qu'elle est esclave, qu'il ne saura pas où elle vit, qu'il la retrouvera tous les vendredis au même endroit. En fait, il ne la reverra plus. Al-Ramâdî conclut, à la première personne, qu'il en est toujours amoureux, bien qu'elle ne vive plus, apparemment, que dans son souvenir –et dans ses poèmes ajoute Ibn Hazm. L'anecdote rassemble plusieurs traits de l'amour: l'hégémonie du regard sur la parole; l'émergence du "je", attaché à la poésie, comme le remarquait justement André Miquel; et la séparation d'avec la communauté, qui prie dans la mosquée cependant que les

[12] Sur le rôle "d'intercompréhension" (*tafâhum*) du langage chez Ibn Hazm, voir R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956. Sur la subversion du langage par les amants, voir G. MARTINEZ-GROS, "L'amour-trace. Réflexions sur le *Collier de la Colombe*", *Arabica*, XXXIV (1987), p. 12-13.

[13] BERCHER, pp. 68-76; MARTINEZ-GROS, pp. 63-66.

[14] G. MARTINEZ-GROS, *Identité andalouse*, Paris, Sindbad, 1997, pp. 63-77.

[15] BERCHER, pp. 56-60; MARTINEZ-GROS, pp. 54-57.

deux héros, seuls, se rencontrent parmi les tombes. Ces tombes sont celles des Omeyyades. Le détail n'est pas fortuit, nous y reviendrons.

La fitna émancipatrice

Une fois le cercle refermé sur la solitude à deux, l'amour s'accomplit, dans la deuxième partie du *Tawq*, dans un monde intime et inversé, dont les hiérarchies heurtent avec celles de la société: l'esclave y bat l'homme libre, la jeune esclave y oblige l'imam à se raser la barbe, la femme prend le rôle actif, et réduit l'homme à l'enfance[16]. S'il ne faut en retenir qu'une anecdote, ce serait celle de cet enfant d'une "famille illustre" –probablement les Omeyyades–, amoureux d'une jeune esclave inaccessible. Lors d'une partie de campagne que son oncle organise près de Cordoue, un orage éclate. Les estivants s'abritent sous des couvertures, qui viennent à manquer. L'oncle ordonne à la jeune esclave désirée d'aller s'abriter sous la couverture de son neveu. Une fois encore, le "je" enferme le narrateur dans un bonheur retranché: une "union qui semblait solitude, une compagnie qui nous isolait"[17]. Jamais sans doute, le jeu de l'amour qui s'accomplit dans la subversion de la communauté n'est mieux dit.

Cette contradiction éclate enfin dans la troisième partie. Le garçon fécondé par l'amour dans le clos où règne la femme –le harem, pour le dire en termes traditionnels– en est brutalement expulsé par l'âge adulte. C'est dans cette troisième partie que les épisodes de la guerre civile, qui a éventré les demeures et dissipé à la lumière du grand jour les charmes clair-obscur de la féminité, sont les plus présents. La *fitna* politique est fatale à la *fitna* amoureuse, qui ne s'épanouit, comme dans l'anecdote de l'orage, qu'à l'abri des protections familiales et sociales qu'elle subvertit. Or la guerre civile brise ces protections, et tue l'infection amoureuse avec le corps social qui la portait.

Deux anecdotes l'illustrent: dans la première, "je" prend pleinement la parole[18]. Le narrateur avoue avoir été amoureux, à peine adolescent, d'une jeune esclave de sa maisonnée qui lui était interdite. Le souvenir le plus ému qu'il en garde, c'est une fête donnée par les femmes de sa famille à leurs amies et à leurs affranchies. Son jeune âge lui permet d'y assister, malgré son sexe. La jeune fille est là, qui se dérobe à toutes ses tentatives. Au soir, la fête s'installe au jardin, où la jeune fille chante, en s'accompagnant au luth, dans la nuit qui s'étend, un poème d'amour bagdadien. Toutes les beautés, toutes les douceurs d'un monde féminin, poétique, exotique, sont réunies. Jamais *je* n'oublierai ce moment, nous dit l'auteur.

Mais la guerre civile survient peu après. Ibn Hazm doit quitter, avec les hommes de la famille, cette demeure trop exposée, où restent les femmes et la jeune esclave. Puis c'est la mort du père, l'exil, le combat, enfin le retour à Cordoue huit ou neuf ans plus tard. Ibn Hazm revoit la jeune esclave, mais si changée qu'il ne la reconnaît pas, et qu'on doit lui confirmer que c'est bien elle. "Je" n'est plus "je". "Je" écrit désormais dans le monde des adultes et des hommes, le monde des pères et des combats livrés pour la cause des califes légitimes, même si "je" garde le souvenir inaltérable de l'enfance et de l'amour. Inaltérable puisque le réel (les retrouvailles décevantes avec la jeune fille) ne peut l'entamer.

---

[16] Sur tous ces points, on peut suivre l'analyse de détail que j'ai donnée de l'œuvre dans "L'amour-trace", en particulier pp. 14-25.

[17] BERCHER, p. 168; MARTINEZ-GROS, pp. 120-121.

[18] BERCHER, pp. 282-292; MARTINEZ-GROS, pp. 183-187.

C'est à une reconstruction douloureuse de la chaîne de la communauté que nous convie la deuxième anecdote, tirée du chapitre de la mort[19]. "Je" rapporte l'histoire d'un autre –à vrai dire d'un autre moi-même. Ibn al-Tubnî fut l'ami le plus intime de l'adolescence d'Ibn Hazm. La guerre brisa cette fraternité. L'auteur quitta Cordoue en 1013; Ibn al-Tubnî, dont la famille était sans doute moins compromise avec le pouvoir précédent, y resta. Les deux amis correspondirent, puis se perdirent de vue. En arrivant à Valence en 1018 pour rejoindre l'armée de l'Omeyyade Murtadâ, Ibn Hazm apprit la mort de son compagnon[20]. En 1016, au moment où les troupes de l'usurpateur Ibn Hammûd entraient à Cordoue, Ibn al-Tubnî était tombé follement amoureux d'un jeune soldat, vite reparti vers des terres lointaines. Incapable de le rejoindre, il s'était laissé mourir. Sort funeste d'une impuissance: Ibn al-Tubnî n'a pas su quitter Cordoue, c'est-à-dire l'enfance, sa sexualité ambiguë, sa subversion spontanée, et il a été pris dans les filets mortels d'un usurpateur. Au contraire, à Valence, Ibn Hazm et ses compagnons devenus adultes se sont regroupés autour du parti légitime, c'est-à-dire omeyyade.

De l'amour à l'histoire

On tirera deux conclusions de ces analyses. La première, c'est que le *Tawq* est bien la reconstitution d'une communauté, soudée par une langue claire, celle que l'amour refuse. L'écriture d'Ibn Hazm est l'itinéraire qui va des ruines initiales de la *fitna* à la reconstruction finale, ou encore de l'amour à la religion. Le "je" voile d'abord la ruine, comme on voile une nudité, puis il s'efface devant la parole autorisée du groupe et de la religion. Ainsi le *Tawq* s'achève-t-il logiquement, dans ses deux derniers chapitres, sur le rappel brutal de la Loi, d'où tout propos autobiographique est banni.

La seconde remarque, c'est que le *Tawq* a un sens politique précis, qui est un des aspects du sens général que je viens d'exposer –c'est-à-dire la restauration de la communauté et de la religion. Plus exactement, de même que "je" voile la ruine de la communauté, l'amour jette le voile de la pudeur et de la piété qu'on doit à la légitimité omeyyade sur le sens politique du livre.

Son, ou plutôt ses sens politiques. Je n'en mentionnerai que deux, et je partirai du plus général: celui qui juge de la légitimité du califat rétabli par les Omeyyades à Cordoue en 929. Rétabli, car, on le sait, les Omeyyades furent califes à Damas entre 661 et 750, avant d'être chassés d'Orient, et déchus de la direction suprême de l'Islam par la révolution abbasside. Les Omeyyades cherchèrent alors en Espagne la retraite (Khalwa) qu'al-Ramâdî retrouve au milieu de leurs tombeaux, pendant que la communauté musulmane priait de l'autre côté du fleuve –c'est-à-dire de l'autre côté de la mer, en Orient, sous la tutelle des Abbassides. D'emblée, la blonde Espagne –car la blondeur des Omeyyades est bien le signe de leur exil espagnol– assigna aux Omeyyades la marque du particularisme et du retranchement. Elle en fit des califes "amoureux", les plus dignes d'être califes par la sincérité de leur sentiment, mais les moins capables de l'être par l'isolement où l'amour renvoie tout amoureux[21]. Car le

[19] BERCHER, pp. 304-310; MARTINEZ-GROS, pp. 194-198.

[20] Il n'est, bien sûr, pas inutile de noter qu'al-Murtadâ engagea l'entreprise la plus sérieuse de rétablissement du pouvoir omeyyade qui ait jamais été tentée pendant la guerre civile. Le désastre que subit son armée, des mains des Berbères, devant Grenade, sonna le glas des espoirs de restauration de l'unité andalouse. Ibn Hazm lui-même passe pour avoir été capturé par les Berbères victorieux à cette occasion. La légitimité d'al-Murtadâ va de pair avec le rétablissement d'un *isnâd* pleinement valide dans le récit d'Ibn Hazm.

[21] Sur ces explications paradoxales, voir le chapitre déjà cité d'*Identité andalouse*, sur la blondeur des Omeyyades, pp. 63-77.

califat a précisément pour mission de *rassembler* la communauté dans la langue universelle de la Loi. Un califat proclamé en Espagne ne pouvait parler que la langue dissidente, infiniment aimable, mais désespérément particulière, de l'amour.

Ce califat aberrant est dénoncé par sa fin. En 976 en effet, à la mort du neuvième souverain et deuxième calife omeyyade, al-Hakam II, un serviteur du monarque disparu, Ibn Abî 'Amir imposa rapidement son autorité sur la régence avec l'appui de Subh, mère du calife enfant Hishâm II. Ce pouvoir de fait, Ibn Abî 'Amir, qu'on appellera vite al-Mansûr ("Le victorieux"), l'exerça jusqu'à sa mort en 1002, et le transmit à ses enfants Muzaffar (1002-1008), et 'Abd al-Rahmân "Sanchol" (1008-1009). C'est la réaction de la famille omeyyade, appuyée par Cordoue, contre cette "dictature amiride", qui devait provoquer, en 1009, l'éclatement de la guerre civile où Ibn Hazm perdit son enfance (il avait 15 ans en 1009). Cet amour où les Amirides enfermèrent les Omeyyades –en l'occurrence le calife Hishâm II, de fait séquestré par Ibn 'Abi Amir et ses fils– trouve écho dans l'enfermement de l'enfance de l'auteur à l'abri du harem. C'est ce charme que la guerre civile a rompu, en levant pour la défense des droits des Omeyyades une communauté d'hommes.

Voilà pour le sens le plus général. Il en est un autre, plus simple, plus immédiat, que tous les lecteurs contemporains d'Ibn Hazm comprenaient sans doute. On aura noté le poids de l'enfance dans le *Tawq*. C'est à un homme enfant, dépouillé de sa virilité par l'initiative féminine, que l'amour est pleinement donné dans la seconde partie du livre. C'est à l'orée de l'adolescence, dont la guerre civile va bientôt l'expulser, qu'Ibn Hazm éprouve, encore au milieu des femmes, les beautés fragiles et exacerbées du harem et de la poésie bagdadienne. Et c'est pour n'avoir pas su sortir de l'enfance qu'Ibn al-Tubnî étouffe d'amour. Dans ce qu'il a d'inoubliable et de vénéneux, l'amour s'accomplit dans le harem, aux lisières de l'enfance, où l'adolescent goûte les fruits éphémères d'un paradis que les femmes régissent pour lui, et que nul ne dira jamais mieux que les raffinements iraqiens. Mais qu'on s'attarde à ces douceurs, et c'est la mort –celle d'Ibn al-Tubnî– qui vient.

Or, très concrètement, la situation qui aboutit à l'enfermement amoureux du califat omeyyade sous la protection des Amirides tient à l'avènement, en 976, d'un calife enfant, âgé de onze ans, Hishâm II, fils unique survivant d'al-Hakam II. Le fait avait de quoi surprendre. C'était la première fois qu'un mineur héritait du pouvoir depuis l'origine de la dynastie à Damas en 661. En outre, aux yeux de la plupart des juristes, le calife ne pouvait pas être mineur[22]. Enfin, cette infraction à la Loi en renforçait une autre, moins ouverte, mais plus grave. Le choix d'al-Hakam II lui avait été dicté par sa concubine favorite, mère de Hishâm, Subh, dont il était de notoriété publique qu'elle avait favorisé l'ascension d'Ibn Abî 'Amir al-Mansûr. On murmurait qu'elle en était la maîtresse[23]. On voit que la réduction du califat omeyyade à l'enfance par des mains féminines ne manquait pas de figures concrètes dans l'esprit des lecteurs andalous.

---

[22] En tant que garant de l'application de la Loi, le calife ne pouvait en être personnellement exempt. Un mineur en effet est dispensé des obligations et privé des droits que la Loi réserve aux musulmans mâles et majeurs. Sur la nécessité de confier le califat à un musulman majeur, on pourra consulter, entre autres, le livre qu'Ibn Hazm consacre au califat dans le *Fisal* –commenté dans G. MARTINEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, p. 194 en particulier. Puberté, âge de raison et masculinité y voisinent l'obligation d'être qurayshite.

[23] Sur ce dernier point, voir l'anecdote très courte, comme tranchée par le sabre, du chapitre XII du *Tawq* ("Le secret replié", *Bâb fî tayy al-sirr*). Une jeune esclave chante, devant al-Mansûr, des vers qui célèbrent la beauté de Subh. Il la fait exécuter. BERCHER, p. 96; MARTINEZ-GROS, p. 80.

Le jour même de la mort d'al-Hakam II, Ibn Abî 'Amir fut chargé, au nom du "conseil de régence", d'aller exécuter al-Mughîra, le plus jeune frère du calife défunt, âgé de 26 ou 27 ans, longtemps héritier désigné avant que Subh ne fasse triompher les droits de son fils. Meurtre préventif: Al-Mughîra disposait encore sans doute d'un parti puissant dans les cercles dirigeants. On pourrait dire que la dictature amiride, la guerre civile andalouse, et la chute du califat de Cordoue, viennent de ce meurtre, inéluctable conséquence de la décision d'un calife vieillissant, aveuglé par l'amour qu'il portait à une femme et à un enfant. Or, le premier personnage explicitement nommé du *Tawq*, le premier destinataire du premier poème de l'œuvre, que l'auteur assure de son amour inaltérable, se nomme 'Ubayd Allah ibn 'Abd al-Raḥmân ibn al-Mughîra. C'est le petit-fils d'al-Mughîra, première victime, une génération avant qu'elle n'éclate, de la guerre civile andalouse[24].

[24] BERCHER, p. 4; MARTINEZ-GROS, p. 26. Sur ce dernier point en particulier, je me suis inspiré des recherches de Sophie MAKARIOU. Voir "L'affaire al-Mughira, un cas de *damnatio memoriae*?, à paraître *Studia islamica*".

LAS CONFESIONES DE UN PEREGRINO. LA *DIVINA COMEDIA* COMO ITINERARIO MEDIEVAL

SILVIA MAGNAVACCA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES-CONICET, ARGENTINA)

Una de las cuestiones más debatidas a propósito de la *Divina Comedia* es la de la autoría de la famosa carta a Can Grande della Scala, epístola atribuida por muchos, entre quienes alguna vez nos contamos, al mismo Dante[1]. La frecuente lectura de su prosa nos inclina hoy a variar de opinión al respecto y a pensar que es apócrifa. Pero aun así, la seguimos considerando válida como introducción al Poema, ya que, tanto su estilo como los puntos doctrinales –que hoy llamaríamos de "teoría literaria"– expuestos en ella son los clásicos de la época. Por lo demás, sea quien fuere su autor, demuestra un conocimiento preciso del pensamiento alighierino. Por estas razones, seguimos ateniéndonos a ese documento en cuanto instrumento formal que nos permite adentrarnos en la *Comedia*.

Ella representa al Dante que es, en más de un sentido, acabado ejemplo del *homo viator* medieval. Lo fue espiritual y aun físicamente, si se recuerdan sus misiones diplomáticas; lo fue voluntaria e involuntariamente, si tiene presente su doloroso peregrinaje en el exilio. Pero, desde luego, nos interesa aquí su gran Viaje, el que describe en la *Divina Comedia*, aquél del que es protagonista y, a la vez, pedagógico narrador.

¿Cuál es, en realidad, el tema de este texto ineludible? Lo primero que advierte la epístola mencionada sobre el contenido del Poema es su complejidad: "Se ha de saber que el sentido de esta obra no es simple; antes bien, se puede llamar «*polysemos*», o sea, de varios sentidos. El primero es el que se toma de la letra; el segundo, el que deriva de lo significado por la letra. El primero se llama «literal»; el segundo, «alegórico», ya sea moral o anagógico". Literalmente hablando, la *Comedia* trata, pues, del estado de las almas después de la muerte, considerado *simpliciter*. Se utiliza aquí el adverbio "*simpliciter*" en uno de sus sentidos técnicos, con el significado de "absolutamente". Se aplica a aquellos casos en que algo se asume en su determinación esencial y no accidental. Así, se indica como tema de la *Comedia*, en su aspecto literal, el estado ya de dolor, ya de purificación, ya de beatitud –infierno, purgatorio, Paraíso– en que se hallan las almas después de su tránsito terreno. Con esto se excluye que sean realmente tema de la obra, literalmente tomada, los escenarios, personajes, o la índole misma de las penas y gozos de las almas que las protagonizan. La carta ofrece a continuación un ejemplo de lo dicho, tomado de los primeros versículos del Salmo 114 sobre la salida de Israel de Egipto y al que Dante ya había apelado en *Convivio* II, 1, 6. Aclara que en esas líneas lo literal indica un hecho histórico acaecido en tiempos de Moisés.

[1] La epístola fue editada en principio por E. MOORE, *Studies in Dante*, Oxford, 1903. Posteriormente, P. TOYNBEE la incluyó en su *Dantis Alihieri Epistolae*, Oxford, 1920. Pocos años más tarde, Moore ofreció una edición sobre el texto fijado por Toynbee en *Le opere di Dante Alighieri*, Londres, Milford, 1925, obra en la que figura aún como *Epistola X* en pp. 414 y ss. Entre los estudios sobre esta pieza bibliográfica, se destaca el de C. PAOLAZZI, "Nozione di Commedia e tradizione retorica nella dantesca «Epistola a Cangrande»", *Studi Danteschi*, L (1990), 87-186. Las traducciones son propias.

En cambio, en el plano alegórico se alude a un tránsito espiritual que, desde el punto de vista moral, se refiere a la conversión del alma; desde el punto de vista anagógico, remite a su ascensión espiritual desde el actual estado terreno hacia la libertad de la gloria eterna[2].

Impostada en el lugar del autor, la carta enuncia que el propósito de éste en la redacción de la *Comedia* es alejar a quienes viven en esta vida del estado de desdicha y llevarlos al de felicidad [*Finis totius et partis est, removere viventes in hac vita de statu miseria, et perducere ad statum felicitatis*]". Ésta es, entonces, la primera confirmación de que se trata de un proceso vivido y después enseñado desde ese aprendizaje propio que es el que relata el Poema. Así, se presenta a Dante como sujeto y objeto de él. La dirección del periplo narrado es la que conduce de la miseria a la felicidad, del mal vivir del mundo a la alegría de la vida recta y constituye de este modo el norte y el sentido de toda la obra. El carácter filosófico de este objetivo está consagrado, por lo demás, en el mismo documento[3].

De este modo, queda invalidada la interpretación que pretende rebajar la *Comedia* a una ocasión literaria que Dante habría buscado para la reivindicación de sus alianzas y rencores personales, como también la que reduce su obra mayor a una galería de personajes a través de los cuales habría querido ejemplificar, ya sea en sentido positivo o negativo, su posición política. Quienes adhieren a esta última lectura olvidan que Dante escribe el *De Monarchia* para fijar esa posición. Precisamente el párrafo que culmina y cierra esta obra –que, como se recordará, defiende la independencia política *de iure* del poder imperial respecto del eclesiástico– dice que el príncipe romano está sujeto al romano pontífice *sólo* en cuanto "la felicidad mortal está ordenada en cierto modo a la inmortal [... *mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinatur*]". La ordenación es, pues, espiritual y no política. De esta manera, si se quisiera encontrar una relación esencial entre ambos textos, ella sería, en todo caso, de fundamentación: la *Divina Comedia* contiene los fundamentos de lo sostenido en la página final del *De Monarchia*.

Conviene detenernos ahora en otro punto de la séxtuple introducción desarrollada en la carta a Can Grande della Scala, el referido al *agens*. Se lee en ella al respecto: "Así pues, el autor del todo y de la parte es aquel que se ha dicho, y parece serlo totalmente" [*agens igitur totius et partis est ille qui dictus est, et totaliter videtur esse*][4]. De esta manera, Dante –o quien escribe en su lugar– se atribuye la autoría exclusiva de la obra. Sin embargo, la acotación "*totaliter* videtur *esse*", además de otras posibilidades de traducción, hace pensar, contra la opinión de Paolazzi[5], que el poeta no ha excluido la posibilidad de la inspiración divina. Lo que reivindica es, en todo caso, su propia responsabilidad *directa* y *respecto del texto*.

Sin embargo, y más allá de la exactitud semántica de "*agens*" como "autor", sucede que, en este caso particular, ese agente o autor es también personaje, más aún, protagonista. En cuanto tal, Dante no "produce" la *Comedia*, pero la pone en movimiento en dos sentidos. En primer lugar, lo hace desde el punto de vista ético, al asumir personalmente la crisis moral de su siglo. Así, a través de su mediación de protagonista, el autor se inserta aun en el

---

[2] *Ep. X*, 7, 134-158. Como se anticipaba, la carta a Can Grande sigue la tradición exegética de la Biblia, ateniéndose particularmente a la fórmula fijada por Agustín de Dacia, como se lee en el clásico de H. de LUBAC, *Exégese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París, 1959, vol. I, p. 23.

[3] Cf. *Ep. X*, 16, 271.

[4] *Ep.* X, 14, 262-263.

[5] Cfr. *op. cit.*, pp. 113-115.

motivo de la obra, la restauración ética. Pero, en segundo término, cabe recordar también la otra dirección que asume la alegoría dantesca en la *Comedia*: la anagógica. En ella, el florentino no sólo se incluye como personaje en un pedagógico periplo de restauración moral; en sentido anagógico es protagonista de su obra en cuanto que relata su itinerario individual, espiritual, trayecto en el que transita desde la "selva oscura" de la crisis de su vida personal hasta la pura luz y el orden del "amor que mueve el sol y las demás estrellas".

De esta manera, en la acepción estricta de la palabra *agens*, es decir, como autor, Dante construye un texto ético-político en el que la dimensión social está en primer plano; en el significado de protagonista, da testimonio, a la manera de las *Confesiones* agustinianas, de un proceso en el que la Gracia no puede sino tener una intervención decisiva. En esta última dimensión, la individual, se explica mejor el "*totaliter* videtur *esse*". En el proceso de conversión personal, la mano de Dios que lo conduce permanece oculta hasta la instancia final.

La ambivalencia de protagonista-autor es, entonces, una de las claves de la rica complejidad del texto; ella permite y hasta obliga a elegir un ángulo de análisis. Los estudios literarios suelen basarse sobre el segundo enfoque. Aquí, en cambio, optaremos esencialmente por el primero: Dante, en cuanto protagonista de la *Comedia*, vive y representa un proceso espiritual que puede y debe expresarse en términos filosóficos, porque es *un proceso que se abre a la inteligibilidad, un proceso que le permite comprender su experiencia y, por ende, estructurar su mundo.* En la convicción de que ese proceso personal de comprensión culmina en una mirada dichosa –de ahí las connotaciones clásicas del título "comedia"–, el poeta se propone relatarlo.

Uno de los últimos y excelentes traductores de la *Divina Comedia*, Joan Mirá, ha resumido el pensamiento filosófico cristiano que ella rezuma en las siguientes observaciones: Mirá ve en el Poema dantesco "la aventura humana individual, interior, de salvación, de horror y de amor, de muerte y de vida". Insiste en que esta obra es de carácter sacro, "como quería su autor, pero es también y sobre todo, una espléndida narración, un viaje"[6]. Y ese viaje permitirá descubrir y ordenar el sentido de la propia vida.

Ahora bien, el carácter de texto filosófico cristiano, de un lado, y el de trayectoria interior, espiritual, remiten inequívocamente a un texto y un autor: *Las Confesiones* de Agustín de Hipona. Fue él quien hablaba de "*philosophia nostra christiana*", en un siglo en que se estaba todavía muy lejos de la precisión que utilizarán los escolásticos para distinguir los ámbitos de la razón y la fe. Pero sea de ello lo que fuere, a esta concepción, por así decir, laxa de "filosofía", se le añade la de *una espiritualidad que marcó de manera indeleble la Edad Media*, habida cuenta de la enorme influencia del Hiponense prácticamente durante todo su transcurso.

Intentaremos reconstruir, pues, y lo haremos desde categorías agustinianas, los momentos internos que subyacen en el Viaje, porque esas dimensiones temporales son las que articulan metafísicamente el itinerario de Dante[7]. Con todo, aun apoyándose sobre el texto,

---

[6] "Una versió de la *Divina Comèdia*", *Dante Alighieri. Divina Comèdia*, Barcelona, Proa, 2002, p. 7.

[7] Nuestro trabajo es deudor del de Franco MASCIANDARO, *La problematica del tempo nella* Commedia, Rávena, Longo, 1974. Con todo, se ha de decir que, además de algunas diferencias de enfoque (en general, Masciandaro apunta con mayor atención al tema de la conversión religiosa), en su breve e interesante ensayo, él no toma como central el texto agustiniano de las *Confessiones* que para nosotros es una clave.

como no podía ser de otra manera, la lectura que propondremos es, en cierto sentido, previa a él, en cuanto pretende rastrear las etapas del proceso interior de Dante protagonista. Para ello, desandaremos el camino seguido por el poeta.

He aquí, entonces, al peregrino, cuando se apresta a comenzar el último tramo de su tránsito:

La gloria de quien mueve todo el mundo
el universo llena, y resplandece
en unas partes más y en otras menos.
En el cielo que más su luz recibe
estuve, y vi unas cosas que no puede
ni sabe repetir quien de allí baja;
porque mientras se acerca a su deseo,
nuestro intelecto tanto profundiza
que no puede seguirle la memoria[8]

Aun a primera vista, varias notas sobresalen en estos versos. En primer lugar, Dante declara haber culminado su viaje ascensional arribando hasta el Empíreo, sede de Dios mismo, ante cuya visión directa e inefable el poeta, abismado, callará definitivamente. En segundo término, se sugiere que Dios, como último objeto del deseo humano, se va iluminando en cuanto tal a medida que Él mismo ilumina al hombre, por lo que éste, disparado hacia tal objeto supremo, acelera siempre más el paso. Por esta razón, el *Paraíso* dantesco, cuya luz y musicalidad tantas veces se han señalado, se destaca también por su vértigo final. Todo habla, pues, de un movimiento. Y en verdad el periplo dantesco se presenta como un andar gradual que, lento y jalonado de obstáculos al comienzo, cobra alas al acercarse a su meta.

¿Qué aspecto o instancia del hombre –los escolásticos dirían "facultad"– le confiere esas alas? Dante es aquí muy preciso: se trata de la más alta, del espíritu, en suma, del *intellectus*; ciertamente no de la *ratio* que fragmenta y "silogiza". De hecho, la dicha de su paso por el Paraíso arranca al poeta la siguiente exclamación, al contemplar, a tal distancia, los trajines humanos, cualquiera sea la índole de éstos, ya se trate de las actividades académicas, médicas, forenses, eclesiásticas o políticas en las que el proceder trabajoso de la razón impera:

¡Oh cuán vano el afán de los mortales,
qué mezquinos son esos silogismos
que las alas te arrastran por el suelo!
Tras de los aforismos o los iura
iban unos, o tras del sacerdocio
o del mandar por fuerza o por sofismas[9]

Con todo, podría oponerse una objeción a esto: en el canto inmediatamente anterior, Dante describe la esfera del sol, que está poblada de espíritus sabios. Pone en boca de uno de ellos, precisamente el de Tomás de Aquino, el elogio de la luz eterna de Siger de Brabante

[8] *Par.* I, 1-9. Se utiliza la edición de Giorgio Petrocchi, versión y notas de L. Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra, 1993. Traducción retocada.

[9] *Par.* XI, 1-6.

quien "silogizó verdades envidiadas". Para despejar esa aparente contradicción entre una estimación positiva y otra negativa acerca de la razón, se ha de eludir el riesgo, siempre insidioso, de la confusión de órdenes: en primer lugar, cuando en ese canto el poeta pasa revista a los nombres fundamentales de la filosofía y la teología de la Edad Media, está, obviamente, en su función de narrador que, en el caso mencionado, encomia la *ratio philosophica* a la que tales figuras históricas apelaron *en el mundo*; en cambio, y como se acaba de ver, cuando refiere en primera persona su propia experiencia paradisíaca, alude al *intellectus*, ya que la espiritual es única instancia mediante la cual tal experiencia puede vivirse. En segundo término, es dable suponer que, si los mismos Tomás y Siger pueden quedar reconciliados en el *Paraíso*, es justamente porque éste presenta una dimensión, una instancia superadora en cuanto suprema, y en ella las oposiciones particulares se cancelan en virtud del común gozo de la verdad.

La visión totalizadora es, pues, patrimonio del *intellectus* y a ella se llega mediante un proceso protagonizado por la *mens*. Es el momento de recordar que Agustín asociaba muchas veces esta última precisamente con el *animus*, reservando *anima* para la función "inferior" de la animación del cuerpo[10].

¿Cuál era el estado del alma de Dante al emprender su Viaje? Apenas es necesario recordarlo:

> *A mitad del camino de la vida,*
> *en una selva oscura me encontraba*
> *porque la recta vía había extraviado*[11]

Como se sabe, la selva es lugar donde la muerte acecha al hombre. Pero no sólo por los peligros físicos que implica. La selva atenta contra el ser específico del hombre porque es imposible vivir en ella una vida verdaderamente humana, hasta que deje de ser tal, o sea, hasta que el hombre construya en ella un mundo, hasta que le imponga un sentido al caos selvático para resolverlo en un cosmos humano. De ahí que lo característico del terror del medieval ante la selva sea su condición de desorden y, por ello mismo, de oscuridad. ¿Cómo se presenta a su imaginario? Como un abigarrado caos en el que diferentes especies crecen sin orden ni concierto; cada una intenta invadir a las demás, ocupar el centro de la escena, precisamente porque no hay centro. Así, la selva paraliza al no ofrecer un itinerario claro para su tránsito.

Una ruta segura es aquello por lo que el extravío de Dante clama en la crisis de su vida. Cuando la multiplicidad y diversidad de diferentes afanes, cada uno de los cuales reclama preeminencia, desgarran el ánimo, reina en él la oscuridad, porque no se ha dado con el hilo conductor que los una, iluminando su sentido. Pero tal hilo conductor ha de ser "*la dritta via*": con esta expresión el poeta revela, implícitamente, su convicción acerca de que una sola es la senda capaz de conducir a la luz y la felicidad. Al comienzo del *Purgatorio*, Dante reiterará dicha convicción, esta vez por boca de Virgilio. En efecto, el viajero llega al segundo reino. A sus puertas se halla Catón, sorprendido de verlos llegar desde el infierno. Virgilio disipa esa perplejidad en estos términos:

---

[10] En el clásico de Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1969, p. 56, n.1, se advierte sobre la imprecisión de estos aspectos de la terminología agustiniana.

[11] *Inf.* I, 1-3.

Éste no ha visto aún la última noche;
pero estuvo tan cerca en su locura,
que le quedaba ya muy poco tiempo...
[...] y no había otra ruta
más que ésta por la cual lo estoy llevando[13]

Así, se impone hallarla, porque encontrarla es encontrar el significado de la propia existencia, el sentido que permite aun soportar el dolor en este mundo. De lo que se trata primariamente es, entonces, de un esfuerzo de *inteligibilidad* en que el *animus* ha de empeñarse.

Más de novecientos años antes, un clamor similar se había escuchado, como también el indicio de la resolución:

> *Pero como Tu misericordia es mejor que las vidas [humanas] y mi vida es dispersión* [distentio], *Tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas [...] con el fin de que, olvidado de lo pasado y no distraído* [distentus] *en lo futuro y transitorio, sino tendido* [extentus] *hacia lo que existe antes de todas las cosas, y no según dispersión* [distentionem], *sino según atención* [intentionem], *yo vaya tras la palma de la vocación suprema.* [Tú eres eterno] *en tanto que yo me deshice en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran en tumultuosas variedades, hasta que, purificado por el fuego de Tu amor, yo confluya en Ti*[14]

Volvamos ahora a Dante. Como se recordará, en el canto introductorio de todo el Poema, el peregrino, en el límite de la selva, divisa un monte que se le ofrece como frágil meta de salvación. Pero tres fieras salen a su encuentro, destruyendo su esperanza de alcanzar la cima: un leopardo, símbolo de la voluptuosidad; un león, símbolo de la soberbia; y una loba, símbolo de la codicia. Desesperado, Dante ve desvanecerse su posibilidad de liberación, hasta que descubre, a lo lejos, la muda figura de un espíritu en el que después reconocerá a Virgilio, símbolo no de la fe sino de la racionalidad acallada durante mucho tiempo en el interior del protagonista.

Es menester intercalar aquí una digresión. Al divisar esa figura –en principio indeterminada– el peregrino la invoca en estos términos:

'Apiádate de mí –yo le grité–,
seas quien seas, sombra u hombre vivo'.
Me dijo: 'Hombre no soy, mas hombre fui'[15]

Desde los versos iniciales del Poema se enfatiza, pues, la diferencia entre el carácter de almas que tienen los personajes que jalonan el itinerario dantesco y la condición de hombre pleno, en cuerpo y alma, propia del peregrino. Muchas veces a lo largo del relato Dante

13 *Conf.* XI, 29, 39. Traducción propia.
14 *Inf.* I, 65-67.
15 *Ibid.* XII, 81-82.

la subraya, aun valiéndose de directas alusiones poéticas, por ejemplo, Quirón advierte que el peregrino "remueve lo que pisa", cosa que "no suelen hacer los pies que han muerto"[15]. Tradicionalmente, los intérpretes se han limitado a indicar el sabor aristotélico de tal insistencia. Más allá de la verdad de esta afirmación, creemos que Dante se propone recordar con ello que el sujeto de este periplo de conversión en tres agustinianos momentos no es el alma sino el hombre como tal y, sobre todo, que el propósito del tránsito emprendido es regresar al mundo justamente como hombre. Pero con la posibilidad de articular el tiempo humano desde una visión de eternidad. Ciertamente, una vez devuelto al mundo, el hombre Dante lo hará, como el hombre Agustín, desde el *animus*, porque éste es la sede de la temporalidad.

Sea de ello lo que fuere, es la luz de esa incipiente racionalidad –que se manifiesta en las primeras palabras de Virgilio– la que le hace descubrir que es menester emprender otro viaje que será, justamente, el Viaje, un recorrido, como decíamos, de inteligibilidad hacia su propio interior[16]. Y esto significa una replegada exploración sobre sí mismo en el que las fuerzas anímicas se tornarán cada vez más unificadas. De hecho, hay una pronta y muda respuesta virgiliana al clamor dantesco de iniciar cuanto antes ese Viaje de toma de conciencia indispensable para la salvación: "Entonces se echó a andar, y yo tras él"[17].

Una nota importante para nuestro tema presenta este solemne, estremecedor acorde final en el primer movimiento de esa sinfonía que constituye el Poema: explícitamente se subraya que el peregrino va tras los pasos de su guía –y no, por ejemplo, a su lado– en una *sola* dirección. Esto muestra que los movimientos de Dante ya no son erráticos, que aúna las fuerzas de la *mens* en pos de una *única* meta sobre la que, empero, tiene todavía una oscura intuición; de ahí la necesidad de entregarse al auxilio de la racionalidad.

Así pues, y para decirlo de una vez, desde la *distentio* del caos de su vida, desde la horizontalidad de su propia selva, Dante se decide a emprender el Viaje vertical –primero descendente– de la *intentio*, es decir, decide enfrentar su mal. Pero, al conocerse, es el drama, la posible perdición del hombre, y también su esperanza lo que termina por conocer. Esa esperanza lo dispara –ahora en sentido ascendente– hasta llegar a la *extensio* de su tránsito por el Paraíso.

Con todo, no se propone aquí el fácil trámite de identificar los tres movimientos agustinianos con las tres cánticas de la *Comedia*, respectivamente. En todo caso, el paralelismo podría trazarse, como se acaba de sugerir, en términos topográficos o, mejor aún, direccionales. En efecto, recuérdese que, según el plano que, literalmente, presenta el Poema, desde la selva, Dante se adentra en los círculos infernales; desciende por esa suerte de cono invertido del infierno, hasta su mismo fondo. A partir de él, emerge por una especie de túnel, la "*burella*", que ha sido comparada con la caverna platónica. Una vez en el exterior, remonta la montaña del Purgatorio. Y sólo desde su cúspide podrá elevarse por los cielos concéntricos del Paraíso. Tenemos, pues, un primer movimiento, el de la *distentio*, en el que fuerzas erráticas se debilitan recíprocamente por la atención dispersa: apenas aventada la asechanza del leopardo, se ha de enfrentar al león y, cuando aún no se ha disipado su amenaza, aparece la persistente loba. En el segundo momento, esas fuerzas se reúnen en la *intentio* de emprender el gran periplo: descender hasta el fondo de sí mismo y ascender hasta lo más alto de sí en un itinerario de purificación. Pero, para completarlo en el orden de

---

15 *Purg.* I, 58-63.
16 Cf. *ibid.* I, 92.
17 *Ibid.* I, 136.

la inteligibilidad, se requiere otro impulso: el impulso ascendente de trascenderse, precisamente el de la *ex-tensio*, que allegará al peregrino el vislumbre de la eternidad divina. En ella, se reúnen y se resignifican los tiempos humanos.

Así, en nuestra perspectiva, el momento de la *distentio* dantesca corresponde a la apertura del Poema, esto es, al canto inicial en el que se expresa la necesidad del tránsito, y, por razones que se examinarán en seguida, en cierto modo, al resto del *Infierno*. La *intentio* abarca, a la vez, *Infierno* y *Purgatorio*, mientras que el tercer movimiento agustiniano corresponde a los últimos tramos de éste último y, desde luego, al *Paraíso*. Examinemos ahora más de cerca las correspondencias sugeridas.

¿En qué sentido la *distentio* se prolonga por toda la primera cántica y no sólo durante el canto introductorio a todo el Poema? Ello es así porque, aun cuando, de hecho y como se ha visto, el impulso de la *intentio* ya se ha manifestado al ponerse en marcha, el contenido de lo contemplado en el propio interior durante tal reflexión es el contenido de los propios males, esto es, del tiempo desgarrado y desperdiciado de los días de caos. Respecto de este punto, se ha notado lúcidamente que Dante atribuye a las almas que pueblan su *Infierno* la incapacidad de conocer el presente del mundo; sólo pueden entrever, y parcialmente, el futuro cercano[18]. Ello dice de la desestructuración de un tiempo cerrado a la eternidad, descomposición que fueron incapaces de superar durante su vida terrena. Ésta se ha conducido desgarrada por los afanes de una pasión despótica, hermética, que redujo a un solo aspecto cada una de esas existencias humanas, aniquilando así su integridad y armonía.

Mucho se ha hablado de la dimensión alegórica de la *Comedia*. Aun cuando en las alegorías dantescas siempre hay algo de relato novelesco, se ha querido ver en su lenguaje alegórico de poeta una platónica vinculación con los arquetipos: por ejemplo, Farinata representaría el del combatiente animado por la pasión política; Francisca, el de la amante; Ulises, el del descubridor, etc. Es un hecho que el genio poético de Dante logra fijar de una vez para siempre, en una suerte de mármol literario, sus respectivos perfiles de significación. Pero, una vez más, es menester no confundir los niveles de análisis: el que se acaba de mencionar es el de la crítica literaria –todo lo más, el del Dante autor y pedagogo– mientras que, en el orden que aquí nos importa, en el del protagonista, las cosas se revelan muy diferentes.

Como se insinuaba, en esta etapa de su Viaje, el florentino no ha alcanzado todavía la inteligibilidad ambicionada. Por ello, aún no advierte que cada personaje infernal es, de alguna manera y en alguna medida, espejo de las pasiones que también lo desgarran a él mismo. Y éstas son vividas dispersa y fragmentariamente, sin perspectiva y, por ende, fuera de un contexto inteligible. De ahí el carácter sombrío y abigarrado de la primera cántica que recorre un laberinto cerrado en sí; de ahí también las perplejidades, las indecisiones, los temores que Virgilio está llamado a calmar en el peregrino. Comenzado el conato de la *intentio*, Dante ha dejado atrás la selva "objetiva" del primer canto, pero lleva consigo el lastre de las cosas vividas, a modo de recuerdos todavía no cicatrizados, puesto que aún no se ha comprendido su sentido. La tan mentada compasión del poeta ante el espectáculo que en cada círculo se va ofreciendo a sus ojos no es sino el horror por los "días" en los que su vida se dispersa, por los afanes diversos que a la vez lo quebrantan y que ve "objetivados" y fijados fuera de sí mismo, pero con una oscura conciencia de que son, precisamente, los restos de sí mismo.

---

[18] Cf. *ibid.* X, 100-105. Remitimos aquí a las finas observaciones que hace Masciandaro en el estudio ya citado, p. 73 y ss., sobre el encuentro de Dante con Farinata y el padre del poeta Guido Cavalcanti.

Lo que torna espantoso al *Infierno* dantesco no es la eternidad, sino la descomposición, ya sin remedio, de un tiempo que pudo haber sido materia de temporalidad preñada de significación. En la misma concepción de Dante, el infierno es, entonces, una frustración sin fin que no merece el nombre de "eterno". Y esto tanto en su experiencia narrada como en su prolija perspectiva filosófica que adhiere a la definición boeciana *"aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"*[19].

Por todo esto, el tránsito por los círculos infernales, una vez superada la selva externa, es ya *intentio* pero no todavía superación del mal de la *distentio*. En el *Infierno* hay una primera objetivación de experiencias acumuladas y, por así decir, "clasificadas"; de ahí la división en círculos. Con todo, tal clasificación no es atravesada todavía por el hilo conductor buscado, ni, menos aún, iluminada bajo la luz que permite entender el error en que cada una de tales experiencias ha consistido. Así, el tiempo *distentus* en que vivieron las almas que ahora pueblan el *Infierno* de Dante –y aquél al que él mismo había reducido su vida– es el tiempo que Hugo de San Víctor define como: *"numerus mortuorum ordine sibi succedentium"*.

El *Purgatorio*, en cambio, presenta otra tonalidad que nada tiene que ver con lo sombrío: es la dimensión de la *intentio* ascendente que ya presiente estar acercándose a la clave de inteligibilidad, aunque todavía no la ha vislumbrado. Desde el punto de vista textual, es instancia intermedia entre la temporalidad fragmentaria –cuyos esquejes se han inmovilizado para siempre– propia del *Infierno*, y la iluminante eternidad paradisíaca. Así pues, este tramo de la *intentio* dantesca está caracterizado, desde el inicio del Poema, como una tensión entre dos extremos:

> *y podrás ver aquellas [sombras] que contenta*
> *el fuego, pues confían en llegar*
> *a bienaventuradas un día*[20]

Esto anticipa Virgilio al discípulo, antes de emprender el Viaje: atravesarán también el segundo reino, aquél en el que ni siquiera el dolor de la purificación consigue ahogar la alegría de la esperanza en las almas que lo pueblan. Es precisamente la tensión de este *tempo*, entre recuerdo sufriente y expectación gozosa, lo que confiere a la segunda cántica buena parte de la peculiar belleza que se ha encontrado en ella. Pero ésta es una digresión literaria. Volvamos al itinerario de la *mens* dantesca.

El protagonismo de Dante se acentúa en el *Purgatorio*, precisamente en cuanto "*intentus*". Ya no se trata de contemplar lo que podríamos llamar "las imágenes del diagnóstico" sobre los males humanos y, por ende, los propios. Ahora se trata de hacer efectivamente ese diagnóstico y de proyectarse hacia la curación definitiva[21]. El paciente, atento sobre sí mismo, concentra, entonces, sus fuerzas. Por eso, a medida que maestro y discípulo escalan las terrazas en la montaña del *Purgatorio*, la inteligibilidad iniciada en la *intentio* se abre paso cada vez más. Desde el punto de vista textual ello se refleja en el hecho de que las explicaciones virgilianas disminuyen y, a la par, los comentarios y descripciones dantescas

---

19 *De cons. phil.* V, 6.

20 *Inf.* I, 118-120.

21 En nuestra opinión, ésta es la razón por la que, literariamente hablando y en materia de personajes o figuras, los más memorables, por ser los de mayor relieve, se cuentan más en el *Infierno* que en el *Purgatorio*. La segunda cántica, en cambio, sobresale por su profundidad doctrinal y la finura de la introspección dantesca.

aumentan. No es casual que la última intervención del guía –justo en la mitad de la segunda cántica– esté dedicada precisamente al tema del libre albedrío. Creemos que si la cuestión se despliega doctrinalmente sólo ahora, es porque opera como culminación de una reflexión y toma de conciencia sobre la raíz de los males contemplados[22]. A partir de entonces, replegado, pues, sobre sí, y olvidado del mundo, el peregrino sólo escucha la voz de la razón que, si bien sigue expresándose por boca de Virgilio, es ya la propia.

Con todo, para que la atención-tensión del *animus* se torne completamente concéntrica, es menester que ese olvido sea total. De ahí que el tránsito por la *intentio* del *Purgatorio* termine con el paso por el Leteo que borrará toda posible nostalgia por los días múltiples y dispersos. El Leteo dantesco es el "*oblitus...*" agustiniano. Pero, al decir del peregrino, ese río no proviene del vapor terreno sino de "fontana estable y cierta": el querer de Dios[23]. El poeta anuncia con ello estar pronto a seguir la voluntad divina, terapéutica y dadora de sentido desde su eternidad[24].

Así, la temporalidad vertical, ascendente, de esta etapa de la *intentio* de Dante cobra densidad y se acelera, como él mismo lo había advertido desde su mismo comienzo: "volar aquí es preciso"[25]. En alas del propio y más profundo deseo, el Viaje de Dante es ya vertiginoso. La *extensio* se insinúa al final de la segunda cántica.

Con todo, si hubiéramos de señalar un comienzo puntual de este tercer movimiento agustiniano en el Poema, elegiríamos un gesto de Beatriz, la guía de Dante en el *Paraíso*. El poeta dice de ella:

> *... hacia el costado izquierdo*
> *vi que volvía y que hacia el sol miraba:*
> *nunca con tal fijeza lo hizo un águila*

Este gesto de la figura que representa la Gracia impulsa el dispararse de la *extensio* dantesca hacia el sol, símbolo ancestral de la divinidad eterna que concentra en sí los tiempos de todas las miradas:

> *Y así como un segundo rayo suele*
> *del primero salir volviendo arriba,*
> *cual peregrino que tornar desea,*
> *este acto suyo, infuso por los ojos*
> *en mi mente, produjo el mío*[26]

El primer impacto de esta experiencia interior de Dante lo lleva a percibirla como algo más allá de lo humano; de ahí que el poeta apele a un neologismo:

---

[22] *Purg.* XVII, 85-139; XVIII, 1-75.

[23] *Ibid.* XXVIII, 121-138.

[24] De hecho, sigue inmediatamente al cruce del Leteo el encuentro con la figura de Beatriz quien, en su polivalencia simbólica, representa la teología, pero también la Gracia, y, comoquiera que sea, es la que conduce a Dios.

[25] *Purg.* IV, 27: "qui convien ch'om voli" reza el texto. Como se sabe, se trata del universal *homo* que da lugar al impersonal "*on*".

[26] *Par.* I, 47-53.

Trashumanarse referir per verba
no se puede; así pues baste este ejemplo
a quien tal experiencia dé la gracia[27]

Es necesario subrayar aquí la importancia del neologismo "*trasumanaré*" para nuestro tema. En el contexto interpretativo que hemos elegido, de un lado que se podría llamar "interno", después del repliegue de la *intentio*, el verbo sugiere una ruptura del solipsismo en el que ésta podría paralizarse, de interrumpir el Viaje aquí. De otro, parece indicar el definitivo despegue desde un tiempo horizontal, sucesivo, propio de lo humano, hacia la eternidad, unificadora en tanto que simultánea, propia de lo divino. Prueba de esto último es el siguiente terceto que aparece hacia el final de la *Comedia*, es decir, cuando Dante está próximo a culminar su Viaje. Después de haber atravesado los cielos concéntricos, se halla, junto a Beatriz, en el Primer Móvil, sólo ceñido por el Empíreo, sede de Dios:

y cómo el tiempo tenga en este vaso
su raíz y en los otros la enramada,
ahora podrás saberlo claramente[28]

Así pues, los tiempos confluyen en la eternidad divina o, desde otro ángulo, Dios derrama el tejido de los tiempos desde su fontanal unidad.

Y, por fin, el peregrino comprende el propósito más profundo de su Viaje. La *extensio* última está llamada a redimensionar la temporalidad humana, a conferirle un peso y una densidad que la mera sucesión fragmentada en lo múltiple no puede otorgarle. Y ello porque tal fragmentación vacía de significado la actividad del hombre. Precisamente en el *De Monarchia*, Dante había sostenido que la felicidad en esta vida consiste en la plena actualización de sus capacidades[29].

El Viaje, pues, ha terminado y el *trasumanare* dantesco ha de resolverse, como las *Confesiones* agustinianas, en un regreso al mundo temporal. Pero éste, ahora, estará preñado de sentido y su problemática podrá ser examinada y resuelta bajo una nueva luz.

---

[27] *Ibid.* I, 70-72.
[28] *Ibid.* XXVII, 118-120.
[29] Cf. *De Mon.* III, 15.

EL RITUAL EN EL ORIGEN DE LA ICONOGRAFÍA CRISTIANA

OFELIA MANZI y JORGE BEDOYA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - DIMED - CONICET, ARGENTINA)

1. Introducción

Todo ritual implica una serie ordenada de gestos, sonidos, palabras y objetos que cada comunidad organiza de acuerdo con un sistema significativo, que contribuye a estructurar la identidad de los individuos en cuanto a su pertenencia a un grupo determinado.

La organización del sistema ritual cristiano y su inserción en el marco de una sociedad antigua en proceso de cambio, se presenta a partir de la conciencia que los miembros de las nacientes comunidades cristianas tuvieron de su situación cultural, recorrida por diversas tradiciones rituales de origen judío y helenístico-romano que se consideró necesario adoptar y/o transformar. A partir de esta actitud, las lecturas que se hacen del ritual se convierten en un elemento crucial para definir su identidad[2].

En el camino de difusión en el mundo romano, el discurso cristiano hace mayor referencia a las formas paganas dominantes que a aquéllas de la cultura de origen, es decir el judaísmo. De este modo la romanidad se convierte en elemento dominante a partir del siglo IV.

Uno de los rasgos fundamentales del cristianismo lo constituye su condición de doctrina «del libro» lo cual llevó a que las escrituras fueran las rectoras de la producción iconográfica y las generadoras de un aparato propagandístico cuya eficiencia deberá medirse en virtud de su capacidad de difusión.

En los primeros ejemplos de imágenes es posible advertir ciertos recursos exegéticos de los textos tendientes a extraer aquellos contenidos que se pretende sean los encargados de multiplicar y afianzar una idea rectora. En este sentido la imagen actúa como un ordenador del texto destacando ciertos pasajes que resultan unidos por una determinada interpretación simbólica.

El esquema difundido a partir de la obra de Quintiliano[3] de acuerdo con el cual la división del texto y la marcación del mismo, constituían valiosos recursos para favorecer la memorización, se aplica a la cultura escrita resultante de la difusión del cristianismo. Las recomendaciones de este autor -cuyo conocimiento en la Tardía Antigüedad se debió a la obra de Julius Victor y la de Marcianus Capella- proporcionaron una determinada cantidad

---

[1] J. LE GOFF y J.-C. SCHMITT, *Dictionaire raisoné de l'Occident médiéval*, París, 1999, p. 969.

[2] P. BUC, "Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels", *Annales HSS*, 1997, p. 63

[3] J. P. ANTOINE, "Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIVe siècles", *Annales*, 1993, p. 1447 y ss.

de prescripciones a partir de las cuales fue factible organizar la lectura del libro. El contenido, dividido en diversas unidades, contaba con palabras o imágenes dispuestas en los márgenes que facilitaban la memorización. Si se tiene en cuenta que este sistema domina la Tardía Antigüedad y los primeros siglos de la Edad Media, se puede interpretar la selección a la que fueron sometidas las Escrituras como una forma de organización textual cuyo objetivo apuntaba a la posibilidad de memorizar aquellos episodios considerados fundamentales para la comprensión de la doctrina. Este tipo de utilización de la palabra escrita la transforma en el eje de una elaboración intelectual, al tiempo que supedita al texto todo un aparato conceptual orientado hacia la intensificación de los canales de la comunicación en los cuales la memorización desempeña un rol fundamental.

Si se aplican estos conceptos a la producción de las imágenes cristianas, se puede encontrar, por un lado los recursos intelectuales de acuerdo con los cuales se produjo la primera exégesis textual de las Escrituras y, por otro, descubrir los mensajes que se priorizaron de acuerdo con las circunstancias que rodearon la creación de los conjuntos iconográficos.

2. El ritual bautismal

La elaboración de un mensaje más complejo, en el cual confluyen la resolución plástica y la creación de una determinada iconografía, se advierte, por ejemplo, en la decoración del Baptisterio, hallado en las excavaciones de Dura Europos[4] que puede ser datado hacia mediados del siglo III, y en los numerosos ejemplos contenidos en sarcófagos fabricados en los siglos III y IV -frecuentemente en serie- para satisfacer las necesidades de la comunidad cristiana en constante crecimiento. La producción de este tipo de objetos favoreció la repetición de motivos de tal modo que es posible advertir el establecimiento de un modelo iconográfico reiterado en numerosas ocasiones, incluso en zonas de producción geográficamente muy alejadas.

El Baptisterio que tiene la forma de una habitación rectangular, muestra, en un extremo, una pila de mampostería semejante al lucillo de un sarcófago, coronada por un ciborio sostenido por dos columnas, constituyéndose en un ejemplo sumamente interesante por varias circunstancias. En primer lugar, por sus pinturas que, por su fecha de datación indicarían una producción muy temprana y, en segundo término, por la elaboración de un relato en el cual se advierte una intención de narración histórica sustentada en aquellos momentos cruciales en el desarrollo de la historia de la salvación de la humanidad.

En el luneto, recuperado y ambientado en la Galería de Arte de la Universidad de Yale y que originariamente ocupaba el lugar principal en el baptisterio, aparecen Adán y Eva, apenas esbozados mediante simples trazos que el tiempo ha vuelto casi imperceptibles. Su ubicación en el ángulo inferior izquierdo -según el punto de vista del espectador- los conecta con el Buen Pastor representado, hacia el centro de la composición, llevando una oveja de considerable tamaño sobre sus hombros mientras el rebaño se ubica a su lado. La presencia de Adán y Eva marca el pecado original, desencadenante de la necesidad de la salvación en tanto que el Buen Pastor se vincula por su significado y su proyección cronológica, con la consecuencia del acto pecaminoso y su superación. La ubicación de esta iconografía en un recinto, integrante de un espacio particular, donde se realizaban los primeros rituales cris-

[4] Dura Europos, "Casa Cristiana", baptisterio. Abside sobre la pila bautismal y decoración parietal. A. GRABAR, *El primer arte cristiano*, Madrid, 1967, pp. 68-80, figs. 59, 60, 61, 62, 63.

tianos, indica la preocupación por privilegiar un discurso refrendado por los textos escriturarios, la exégesis y la prédica.

Del resto de la decoración de ese cubículo apenas subsiste la mitad de la superficie pintada. Las diversas figuras que la integraban aparecen colocadas en dos hileras superpuestas. En la parte superior se muestran los milagros de Cristo apenas esbozados y en la inferior, separada por una cornisa de estuco, se disponen figuras de gran tamaño destacadas contra un fondo rojo. De este conjunto se ha conservado una parte de la escena que representa, ante la tumba de Cristo, a las Tres Marías portando mirra. En la misma hilera aparecen la Samaritana junto al pozo y la victoria de David sobre Goliat.

Este conjunto, aunque mutilado, testimonia el procedimiento de selección y ordenamiento de los textos y la elaboración de un discurso retórico expresado mediante las imágenes. La elección de los temas y el hilo conductor que los vincula, derivan de la existencia del rito llevado a cabo en este recinto, cuyo espacio se convierte en el soporte del mensaje icónico y por consiguiente, en elemento fundamental del proceso de comunicación.

En este caso particular, es evidente que el tema caída-redención planteado como historia general de la humanidad, adquiere la mayor relevancia dado que ocupaba el lugar privilegiado en el interior del baptisterio. El triunfo de David sobre Goliat preanuncia el triunfo del cristianismo sobre el paganismo, en tanto que las Marías ante el sepulcro constituyen una de las formas de aludir a la resurrección, punto crucial de la nueva doctrina y uno de los pilares de sustentación para su rápida difusión. Por su parte la decoración superior del muro particulariza la salvación a través de los personajes privilegiados que ya la obtuvieron por mediación divina.

Del análisis de estas imágenes tempranas resulta un modelo de elaboración textual y resolución iconográfica y formal que se constituyeron casi en una constante para el arte cristiano tardo antiguo.

3. El ritual funerario

Dado el carácter preponderantemente funerario de las imágenes producidas en los siglos III y IV, es indudable la vinculación existente entre el ritual y el contenido iconográfico.

En la decoración de los sarcófagos se advierte la reiteración de una determinada cantidad de escenas. Puede variar el orden en el que se encuentren o bien la cantidad de temas representados, pero es constante la existencia de un mensaje icónico generado a partir de una selección de las Escrituras.

Un recorrido por los ejemplos conservados en diversas colecciones[5] permite comprobar de qué manera se ha establecido una selección de temas que abarcan ambos Testamentos y cuyo hilo conductor resulta de la necesidad de enfatizar la existencia de la salvación por mediación divina.

---

[5] GRABAR, *op. cit*, pp. 239-278; A. GRABAR, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1980, pp. 103-136, fig. 1-16; T. MATTEWS, *The clash of gods*, Princeton, 1993, pp. 3-20 ; R. M. JENSEN, *Understandig early christian art*, Londres y Nueva York, 2000, pp. 64-93; A. M. ROMANINI *et alii*, *L'arte medievale in Italia*, Florencia, 1988, pp. 11-30 ; L. V. RUTGERS, *Subterrranean Rome*, Lovaina, 2000, pp. 82-117; A. M. GIUNTELLA, "Note su alcuni aspetti della ritualitá funeraria nell'alto medioevo. Consuetudini e innovazioni", en G. P. BROGIOLO y G. CANTINO WARAGHIN, *Sepolture tra IV e VIII Secolo. 7° Seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia centro settentrionale, ottobre 1996*, Padua, 1998, pp. 61-75.

A.- Temas del Antiguo Testamento:

* La expulsión de Adán y Eva del Paraíso (Gen. III, 1-24)
* Daniel en el foso de los leones (Dan. VI, 15-24)
* Jonás tragado por el monstruo marino y su milagrosa salvación (Jon. I-II)
* Los jóvenes hebreos en el horno (Dan. III, 8-30)
* La historia de Job (Job I-XLII)
* El sacrificio de Abraham (Gen. XXII, 1-24)

B.- Temas del Nuevo Testamento:

* Ciclo de la infancia de Cristo. Con preferencia la Epifanía (Mateo II, 1)
* Milagros de Cristo. Con preferencia la resurrección de Lázaro (Juan XI, 1-45)
* Ciclo de la Pasión. Con preferencia el prendimiento de Cristo y su presencia ante Pilatos (Marcos, XIV, 1-65)
* Entrada de Cristo en Jerusalén (Lucas XIX, 28-38; Mateo XXI, 1-11; Marcos XI, 1-11)
* El Buen Pastor (Juan X, 11-16)
* El Juicio Final, tal como aparece en Mateo XXV, 32-33 es decir siguiendo el texto que establece que «Separará las ovejas de las cabras».

Son frecuentes las figuras de orantes incluidas junto a escenas que responden a esta tipología temática. La imagen, masculina o femenina, con los brazos elevados hacia el cielo, constituye el elemento que desencadena la acción generadora de la salvación.

La decoración de los sarcófagos sigue el esquema, ya desarrollado por los romanos, en los que se sucedían una serie de episodios generalmente de acuerdo con un sistema de narración continua. La novedad radica, por lo tanto, mucho más en la elaboración iconográfica que en la forma y estilo de la decoración. De acuerdo con los temas mencionados se manifiesta claramente la intención de utilizar los referentes escriturarios para generar un discurso en imágenes de carácter propiciatorio.

La secuencia narrativa que se traslada a la imagen funeraria, tiene su origen en la Carta a la Iglesia de Corinto, escrita en el año 95, por el papa Clemente[6]. En la misma existe una oración invocadora mediante la cual se recomienda al difunto a Dios y, en la elaboración de su discurso, está implícita la plegaria: «Señor que has hecho esto por ellos, yo también lo espero de ti». Así, los arquetipos de la historia bíblica se convierten en los referentes para la esperanza del difunto porque dichos episodios testimonian la eficacia de la intercesión divina y siguen el orden que, siglos después, presentarán las primeras imágenes cristianas. El texto clementino es, igualmente, el referente de los primeros *Ordo commendationis animae quando infirmus est in extremis*, que datan de la segunda mitad del siglo III.

Si se establece un orden en la secuencia texto-imagen, se observa la existencia de una temprana exégesis escrituraria tal como la que aparece en el testimonio de Clemente. Estas imágenes permitían, en los diferentes niveles sociales, conocer y memorizar relatos en los que se produce una relación significativa entre personajes como Noé, Job, Daniel, Jonás, Moisés, Lázaro, Pedro y Pablo. La reiteración de la palabra toda vez que se cumplía con el ritual funerario, debió generar una poderosa tradición oral. Cuando a partir del siglo III aparece en las comunidades cristianas un sistema de comunicación mediante imágenes, la tradición fundamentó su producción en los objetos vinculados con el culto a los difuntos.

[6] Dom Fernand CAHOL y Dom Henri LECLERCQ, *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, París, 1920, t. IV, 1a. Parte.

De esta manera, los muros de las catacumbas y las caras de los sarcófagos fueron las superficies en las que esas primeras imágenes encontraron albergue, en un todo coherente con la función funeraria del mensaje que contenían. Dado que los más antiguos textos del *Ordo commendationis animae* pertenecen al siglo IV, es posible que las imágenes producidas a partir de la repetición oral hayan contribuido a la sistematización de aquél.

Variados son los testimonios que documentan este proceso y que presentan lo que puede ser considerado un esquema arquetípico de ordenamiento de la narración en imágenes. Dos piezas funerarias, pertenecientes al siglo III, pueden ser tomadas como modelo tanto para analizar la presencia de temas pertenecientes a los dos Testamentos como para observar la distribución de la composición plástica. La primera, realizada en mármol y perteneciente al Museo de Letrán[7], muestra en su cara frontal, la yuxtaposición de diferentes escenas en las que se destaca el relato de las peripecias sufridas por Jonás. En una escena se muestra cómo éste es arrojado desde un navío al mar para caer en las fauces de un monstruo marino mientras que, en un espacio adyacente, se lo ve saliendo de su boca y alcanzando la orilla. Un pescador con su hijo y un ave que abre su pico sobre el agua, sirven para evocar aspectos relacionados con la iniciación a través del bautismo. Un poco más arriba, descansando sobre rocas aparece Jonás reposando luego de haber sido salvado. Esta representación tiene como referente la figura de Endimión tal como se lo ve en numerosos sarcófagos romanos[8], lo que explica la existencia de un desnudo notoriamente naturalista ajeno a los caracteres del naciente arte cristiano ya imbuido de un rechazo a la representación corporal. La relación Jonás-Endimión resulta de sus respectivas historias en las que han superado una instancia de muerte.

En otros campos del relieve, se ha representado a Moisés haciendo brotar el agua de las rocas y a un grupo de sedientos hebreos, que salvan su vida gracias a ese milagro. Junto a ellos, la resurrección de Lázaro y el Buen Pastor que cuida a sus ovejas delante de un edificio que, posiblemente, evoque a la Casa del Padre, reiteran la intervención divina a favor de los hombres.

El segundo sarcófago, realizado en mármol, conservado en el Museo del Foro en Roma[9], contiene en su cara frontal diversas escenas que, de izquierda a derecha, representan a Jonás, cuya figura reitera la forma de Endimión, junto al monstruo de cuyas fauces acaba de salir. Junto al cuerpo del protagonista aparece una orante, tema que tuvo mucho desarrollo en la pintura catacumbaria y que proviene de imágenes vinculadas con las religiones de salvación. Esta figura, cuyos brazos están elevados hacia el cielo, constituye la representación visual de la ceremonia del rezo de las oraciones en el acto de la sepultura. Junto a la orante el hombre sentado, que lee un rollo, ha sido concebido según la imagen del filósofo, y su figura evoca el contenido escriturario de las escenas que se desarrollan en el relieve. A continuación el Buen Pastor, primera representación de Cristo inspirada en las imágenes del Hermes clásico y la larga tradición del Moscóforo, cuya figura evocaba la protección divina. En la escena siguiente la purificación por el agua bautismal vincula significativamente los rituales funerarios e iniciáticos. La disposición de todas estas imágenes, ordenadas a la manera de un friso, posibilita una narración continua que potencia su mensaje y demuestra la existencia de una sistematización textual, base del discurso artístico.

---

[7] GRABAR, *Las vías de la creación*, fig. 2, p. 217.

[8] J. BEDOYA y O. MANZI, *La muerte prohibida*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2001.

[9] GRABAR, *Las vías de la creación*, fig. 10, p. 220.

A partir del siglo IV, las transformaciones acaecidas tanto en la situación general del cristianismo en el imperio, como en la propia organización de las comunidades, provocaron una consiguiente modificación en el lenguaje plástico y en cierto modo, en la selección de la iconografía. Quizás el cambio más notable en lo referente a la producción de imágenes, radica en la posibilidad de acceder a lugares de privilegio al desaparecer la situación de marginación de las comunidades cristianes. Igualmente se advierte rotundamente la aproximación al lenguaje plástico de los talleres oficiales. Es decir, que no solamente la imagen cristiana adquiere la posibilidad de generar una mayor difusión por situarse en lugares públicos, tales como los templos de reciente construcción, sino que también utiliza la mano de quienes hasta ese momento producían obras destinadas a satisfacer las demandas de los grupos vinculados al poder político.

El sarcófago de Junius Bassus que se conserva en los Museos Vaticanos[10] muestra una composición organizada mediante columnas con sus entablamentos, arcos y frontones, que enmarcan los diferentes relieves distribuidos en dos niveles. Esta pieza, si bien conserva la iconografía esencialmente ligada al mensaje de salvación, contiene elementos compositivos e iconográficos que la identifican como perteneciente a un período posterior al edicto de Constantino. El primitivo mensaje conserva su pregnancia, pero el estilo demuestra la existencia de una aristocracia romana cristianizada que se sirve de un estilo de los monumentos oficiales. Por otra parte, la presencia de la representación de la majestad de Cristo muestra su identificación con las figuras que encarnan el poder. La institución Iglesia, en su ascenso hacia la centralidad, muestra la figura de Cristo emperador como uno de los indicios de su nueva situación.

La disposición de las escenas, que tiene antecedentes en piezas escultóricas romanas, muestra una nueva sensibilidad plástica y una comprensión libre de los órdenes arquitectónicos que se manifiesta en el uso de las proporciones y, sobre todo, en la manera como frontones y arcos se apoyan sobre las columnas ubicadas en el nivel inferior.

En el centro del registro superior, la figura de Cristo entronizado en majestad con el Cosmos a sus pies, flanqueada por Pedro y Pablo, asimilados a dos altos dignatarios, proclama la universalidad del reino, mientras que la imagen del Mesías entrando a Jerusalén, ubicada debajo de la anterior, muestra su *adventus*. Estas representaciones se inspiran en la iconografía de los gobernantes romanos lo cual demuestra hasta qué punto la expresión del poder terrenal se ha trasladado a la figuración del poder divino presentado luego de haber cumplido su misión en la tierra. A ambos lados de la imagen central del nivel superior se ubican, a la izquierda del espectador, el prendimiento de Pedro y, a la derecha del mismo, Cristo ante Pilatos. Esta escena ocupa dos nichos y se encuentra separada por las columnillas destinada a mantener la simetría de toda la composición. En el extremo superior izquierdo se representa el sacrificio de Isaac, prefiguración de la muerte del Redentor. En el registro inferior, a la izquierda del observador, está representado el martirio de Job y a continuación, el pecado original encarnado en las figuras de Adán y Eva. Luego, en el centro, la escena triunfal de la entrada de Cristo en Jerusalén, significativamente relacionada con la escena mayestática colocada en el registro superior. Sigue el episodio que muestra a Daniel en el foso de los leones que, en curiosa representación, aparece acompañado por dos personajes parados detrás de las dos fieras, mientras que el prendimiento de Pablo cierra el ciclo. Resulta interesante señalar cómo, sobre los arcos y frontones, se ubican pequeñas escenas donde aparece el Cordero y la oveja, imágenes alegóricas de Cristo y los apóstoles.

---

[10] *Ibidem*, fig. 12, p. 221. La pieza data del año 359.

Esta pieza, tanto por su calidad, como por la compleja elaboración iconográfica testimonia la vinculación estilística con la tradición helenístico-romana y una elaboración iconográfica propia del momento de su realización.

Los ejemplos analizados constituyen, tanto por su estilo, como por la temática, los típicos del arte cristiano de los siglos III y IV. Reflejan la existencia de una temprana exégesis de textos y la creación de conjuntos iconográficos que contribuyeron a difundir y fijar en el imaginario de la época mensajes que se privilegiaban por sus posibilidades propagandísticas. Demuestran la persistencia y la continuidad de la tradición oral y marcan la importancia que la reiteración de ciertos ritos tuvieron en la más temprana selección de las Escrituras.

Las modificaciones en la situación institucional de la iglesia en las épocas posteriores a la oficialización del cristianismo, determinaron el reemplazo paulatino de este tipo de imágenes dado que se privilegió la visión de una Iglesia triunfante. El ascenso a la centralidad del poder no solamente multiplicó la producción plástica, sino también requirió una creciente complejización tanto exegética como artística.

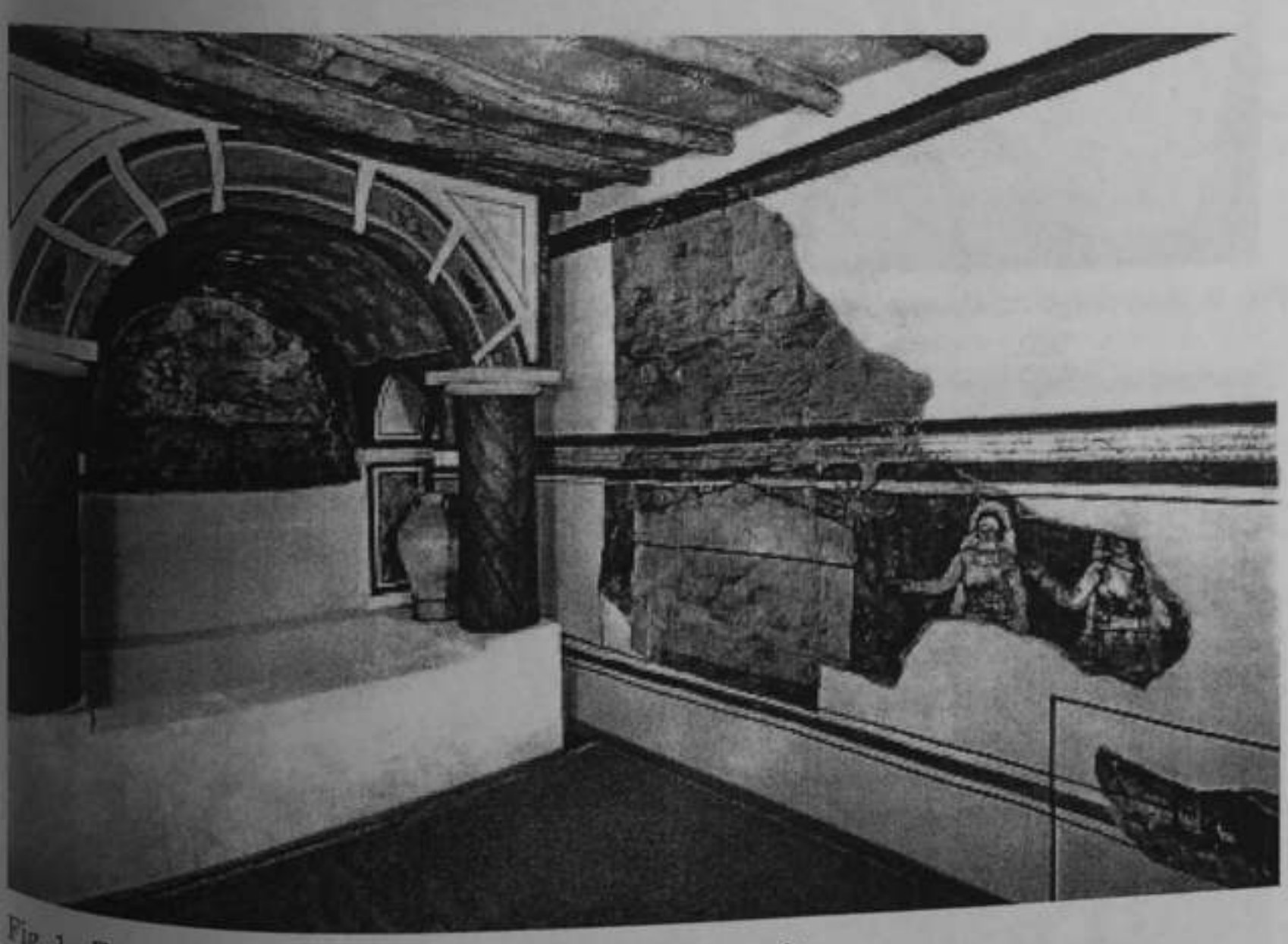


Fig. 1. *Baptisterio de Dura Europos. Yale University.*

Fig. 2. *Sarcófago cristiano. Museo de Letrán, Roma.*

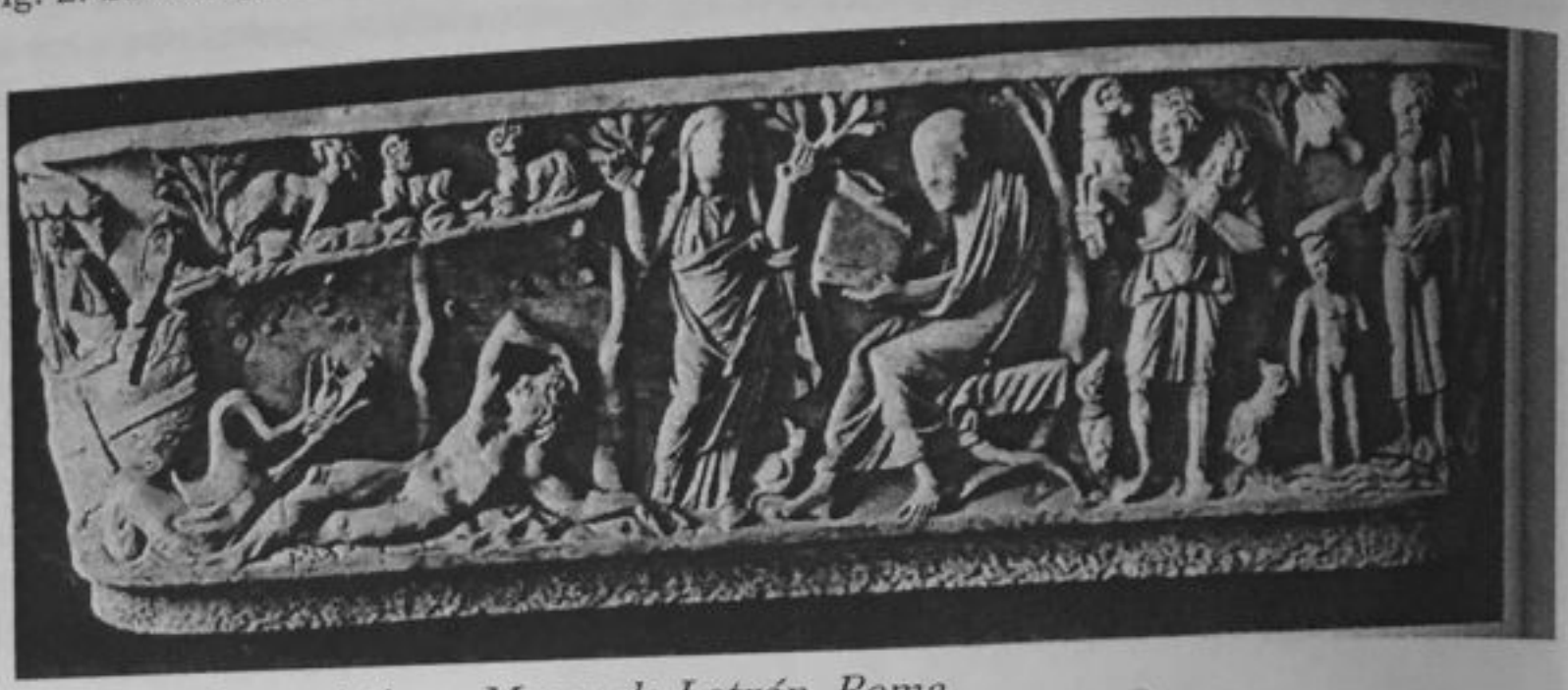


Fig. 3. *Sarcófago cristiano. Museo de Letrán, Roma.*

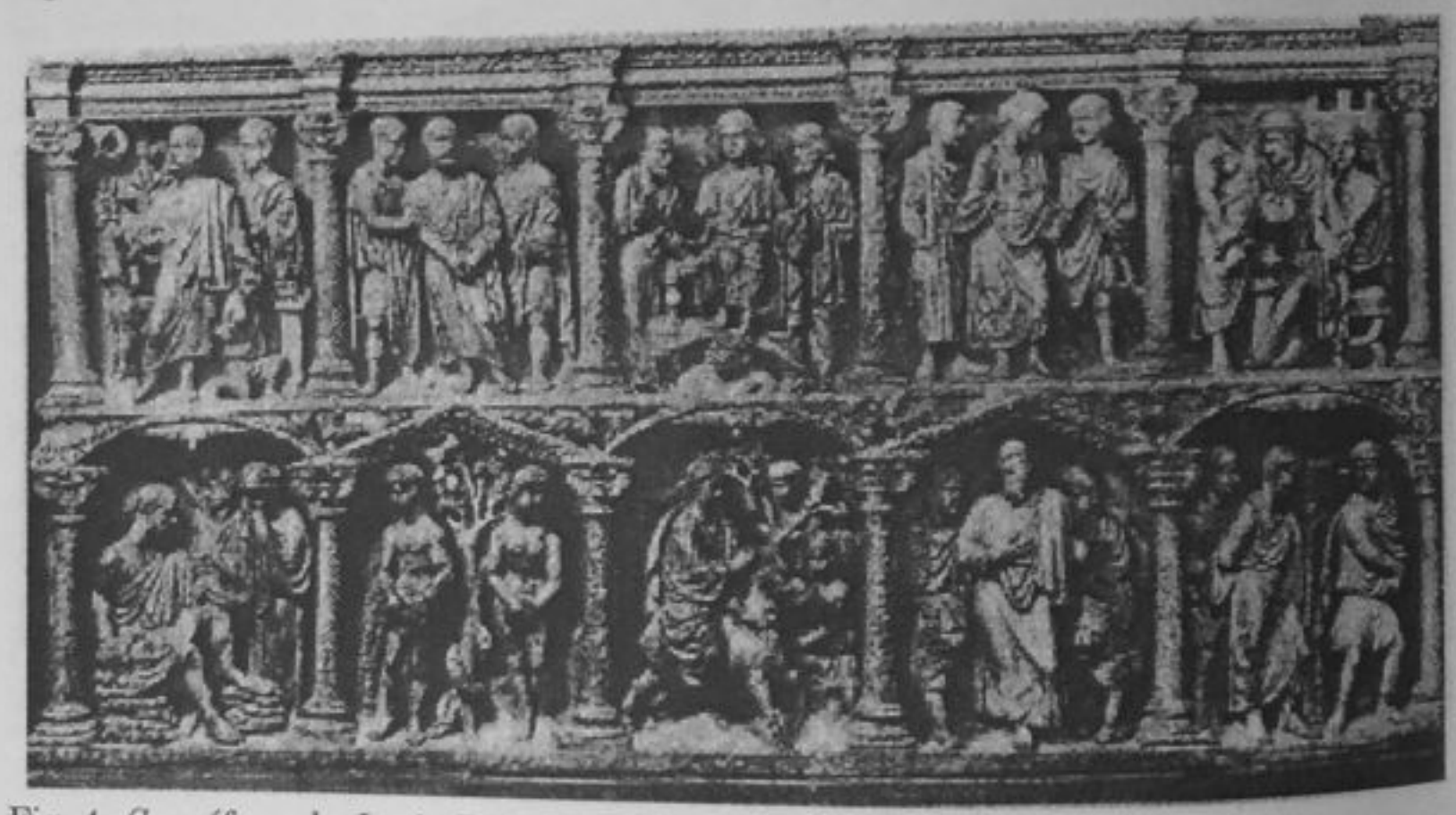


Fig. 4. *Sarcófago de Junio Basso. Museo del Vaticano, Roma.*

HEREJIA Y "CÓDIGO" INQUISITORIAL (ALGUNAS VALORACIONES ACTUALES SOBRE LA DISIDENCIA RELIGIOSA EN EL BAJO MEDIEVO)

EMILIO MITRE FERNÁNDEZ
(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, ESPAÑA)

En la bula de Sixto IV de 1 de noviembre de 1478 fundadora de la moderna inquisición se recuerda el peligro de quienes "regenerados en Jesucristo por su propia voluntad y a través de las sagradas aguas del bautismo han vuelto secretamente a la observancia de leyes y costumbres religiosas de la superstición judía... incurriendo en las penas dictadas contra los herejes por las constituciones del papa Bonifacio VIII"[1].

Identificar criptojudaismo y herejía suponía ampliar considerablemente un concepto que, en puridad teológica, significa sólo pertinaz negación de una verdad de fe[2]. Ese desenfoque se refuerza con otro más característico de nuestros días: considerar la inquisición como algo peculiar de la idiosincrasia hispánica sin tener en cuenta una larga tradición europea previa. De entre la abundante bibliografía sobre el tema[3], dos obras redactadas en el pasado siglo pero separadas por varios decenios son de gran utilidad para calibrar las diferentes visiones sobre los orígenes y sentido del hecho inquisitorial. Una, dedicada a su amplia dimensión medieval europea[4] Otra, a esa acepción estrictamente peninsular marcadora de una profunda huella en nuestra Historia Moderna[5].

---

[1] Recogido entre otros por G. TESTAS y J. TESTAS, *La Inquisición*, Barcelona, 1970, pp. 69-70.

[2] Para Santo TOMÁS DE AQUINO, una proposición era herética cuando se oponía a un artículo de fe, cuando se oponía a una verdad declarada de fe por la Iglesia y cuando se oponía al contenido de los libros canónicos (*Summa theologiae* I, pars, q 3.2, art 4 y 2.2, q. 11 art. 2). Para la equiparación del judaísmo y del criptojudaísmo con la herejía, vid. E MITRE, "Otras religiones ¿otras herejías? (Los judíos en el Medievo europeo y el especial caso hispánico)", *Hispania Sacra*, 110 (2002), 515-552, especialmente p. 535 y ss.

[3] Un clásico sobre la inquisición en la Edad Media sigue siendo J. GUIRAUD, *L'Inquisition médievale*, París, 1928. Para los aportes de este autor, P. AMARGIER y A. RAMIERE DE FORTANIER, "La contribution catholique", *Cahiers de Fanjeaux*, 14 (1979) –"Historiographie du catharisme"–, p. 217 y ss. La abundante bibliografía sobre la institución, aunque nos limitemos a la de época medieval, fuerza al establecimiento de periódicos balances Así, E. VAN DER VEKENE, *Bibliographie der Inquisition*, Hildesheim 1963, reeditado en 1983 con un total de 4300 títulos para la Inquisición medieval y la moderna. Una útil selección de títulos se recogió en el apéndice de H. GRUNDMANN, "Bibliographie des études recentes" que cierra las actas del conocido coloquio *Héresies et societés dans l'Europe preindustrielle* (ed. de J. Le Goff), París, 1968, pp. 435-441. Para el caso francés, contamos con algunos útiles trabajos: la colección de semblanzas *Les inquisiteurs. Portraits de défenseurs de la foi en Languedoc (XIII-XIV siècles)*, ed. de L. Albaret, Toulouse, 2001; el artículo del mismo L. ALBARET, "L'Inquisition et les hérésies dans le Midi de la France au Moyen Age. Essai de bilan historiographique", *Heresis*, 36-37 (2002), 145-159 o el artículo de J. L. BIGET, "Origines et développement de l'Inquisition en Languedoc (1229-1319)", *Revue du Gevaudan, des Causes et des Cévennes*, 8 (1999), 5-29.

[4] H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition*, París, 1942 (nueva edición revisada y aumentada, París, 1960).

[5] B. NETANYAHU, *Orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, 1999.

Inquisición y sistematización siempre provisional de las herejías

Por "código" inquisitorial podemos entender algo más que judicialización de la herejía[6]. Supone también abordar el trasfondo ideológico y mental que ha hecho posible ésta y que se ha ido plasmando, sí, en disposiciones legales pero además en guías de inquisidores, escritos de diatriba y polémica[7], encuestas y registros de los propios inquisidores[8], etc... Todo ello dará pie a una "lógica" inquisitorial marcada por el rigor frente a todo tipo de disidencia religiosa[9]. Se ha hablado así de comienzos de una sociedad represora[10] y de apartamiento de quienes la sociedad considera nocivos para el cuerpo social[11]. También, del paso de una teología sapiencial y abierta a la especulación a otra más estricta basada en la formulación orgánica de verdades[12].

La bula *Ille humani generis* del papa Gregorio IX (1233) que consagraba el nacimiento de la inquisición pontificia en el Languedoc, sería el resultado de un largo proceso institucionalizador[13] que conviene no olvidar.

En los remotos orígenes de la inquisición contaron tanto las tradiciones imperiales como las eclesiásticas. Las primeras corresponden a la política de los gobernantes del Imperio Cristiano –medidas de Teodosio en el I Concilio de Constantinopla, constituciones de Valentiniano III o Marciano– que castigan de diversas formas el delito de herejía. La actitud eclesiástica en principio solo aceptaba la libre adhesión a la doctrina de la Iglesia; así se pronunciaron autores como Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Lactancio, etc... [14]. Con el tiempo, la situación irá experimentando importantes cambios que San Agustín refleja con clari-

---

[6] El entrecomillado es, así, totalmente intencionado.

[7] M. ZERNER ha distinguido entre textos narrativos, normativos y polémicos previos a la creación de los tribunales de la inquisición. "Introduction", a *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisiton* (dir. M. Zerner), Niza, 1998 p. 10.

[8] Cf. el conocido de Jacques Fournier para el Mediodía de Francia, publicado por J. DUVERNOY, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, Toulouse, 1965. 3 vols. Constituyó la fuente básica para la elaboración de todo un *best seller*, el de E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, 1981.

[9] Una "lógica" que sigue una secuencia cronológica en el enfrentamiento entre catolicismo y catarismo: desde los debates, pasando por la represión militar, hasta derivar en la investigación-judicialización de la herejía. Una obra poco citada hoy en día nos sirve para apreciar bien este desarrollo: la tetralogía de E. GRIFFE, *Les debuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, París, 1969; *Le Languedoc cathare de 1190 a 1210*, París, 1971; *Le Languedoc cathare au temps de la Croissade (1209-1229)*, París, 1973 y *Le Languedoc cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, París, 1980. Util también el posterior título de M. ROQUEBERT, *Histoire des cathares. Hérésie, Croissade, Inquisition du XI au XIV siècle*, París, 1999. Esa primacía de la inquisición en la última fase de erradicación de la herejía tuvo su pertinente tratamiento en "Effacement du catharisme? (XIII-XIV siècles)", *Cahiers de Fanjeaux*, 20 (1985).

[10] R. I. MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, 1989. Del mismo autor, "A la naissance d'une société persécutrice: les clercs, les cathares et la formation de l'Europe", en *La persecution du catharisme. XIIe-XIVe siècles (Actes de la 6 session d'histoire médiévale)*, Carcasona, 1993, pp. 11-37.

[11] Aunque esa marginalización pueda ser resultado de la propia voluntad de quienes se ven inmersos en ella. Así sucederá, precisamente, con algunos grupos heréticos N. GUGLIELMI, "Herejía y marginalidad", en *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, 1986, p. 345.

[12] G. ALBERIGO, "Instituciones eclesiales para la salvaguarda de la ortodoxia", *Concilium*, julio 1987 ("Ortodoxia y heterodoxia"), p. 107.

[13] ALBARET, "Introduction" a *Les inquisiteurs*, p. 13.

[14] MAISONNEUVE, *op. cit.*, pp. 29-36.

dad. Enfrentado a los adopcionistas, el Hiponense les animará en un principio con suaves admoniciones: "corregid el error, abrazad la unidad del espíritu en el vínculo de la paz"[15]. Fracasada esta vía, el Padre norteafricano llegaría a una conclusión: la Iglesia debía hacer retornar a las ovejas al rebaño apoyándose, llegado el caso, en la autoridad civil. Invocaba así la tradición paulina (Rom., XIII, 1, 4) que hacía del poder temporal "el ministro de Dios, instrumento de su cólera contra quienes obran el mal"[16].

Los ejemplos de la colaboración entre los dos poderes fueron claros durante la transición al Medievo por más que, en algún importante caso, la aplicación de la última pena fuera objeto de amplias reservas[17].

Andando el tiempo, nos encontraremos con una sonada ejecución colectiva: la de los clérigos "maniqueos" de Orleáns en 1023 en la que, según el cronista Raul Glaber, mucho tuvo que ver el rey Roberto el Piadoso[18]. Sin embargo se ha insistido en un hecho: las colecciones canónicas que fueron transmitiendo al Medievo la doctrina de la represión abundan más en el restablecimiento de la disciplina eclesiástica que en la persecución del error[19].

Desde mediados del siglo XII la situación da un importante giro. Daniela Müller ha destacado algunos importantes jalones de cara a la elaboración del "código" inquisitorial: el Decreto de Graciano (hacia 1140); el concilio de Tolosa de 1179 que impone el apoyo del poder secular; el concilio de Verona de 1184 que recuerda a Federico Barbarroja las responsabilidades en materia de persecución de la herejía y, por último, las medidas de Inocencio III inspiradas en el derecho imperial romano[20]. El IV Concilio de Letrán que cierra el gobierno de este Papa dirá en su canon 3 de manera contundente: "Todos los herejes condenados deberán ser abandonados a las actuales autoridades seculares o a sus magistrados para que padezcan la pena merecida"[21].

Los aportes inmediatamente posteriores al "código" inquisitorial fueron objeto en su momento de interesantes trabajos de A. Dondaine. Estaríamos ante el "esfuerzo de varias

---

[15] SAN AGUSTÍN, "Carta a los católicos sobre la secta donatista", en *Obras completas* XXXIV (*Escritos antidonatistas*), ed. de P. Langa, Madrid, 1995, p. 127.

[16] Cf. MAISONNEUVE, *op. cit.*, p. 37 y ss.

[17] El caso más llamativo sería el de Prisciliano, considerado por Babut como la primera víctima del brazo secular al servicio de la Iglesia. Su ejecución en Tréveris, sin embargo, fue objeto de la reprobación de autores de la categoría de San Martín de Tours y San Ambrosio. Cf. H. CHADWICK. *Prisciliano de Avila*, Madrid, 1977, p. 197 y ss.

[18] Estos brotes heréticos han sido objeto de diversas interpretaciones. Una de las más recientes, la de A. BRENON que habla al respecto de una suerte de protocatarismo, advierte no obstante de la necesidad de dejar la puerta abierta al debate. Cfr. "Les hérésies de l'an Mil. Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme", en *Les Archipels cathares. Dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, Cahors, 2000, pp. 31-48.

[19] MAISONNEUVE, *op. cit.*, pp. 51 a 56. Casos de las obras de Reginon de Prüm o del *Decreto* de Burckardo de Worms

[20] D. MÜLLER, "Inquisitio haereticae pravitatis. Ketzerei und Ketzerbekämpfung vom 11 bis zur 1 Hälfte des 14 Jahrhunderts", *Heresis*, 9 (1989), pp. 54-58. Ideas desarrolladas a su vez por esta misma autora en "Les bases juridiques de l'inquisiton", en *La persecution du catharisme*, pp. 119-137. Sobre el papel del clérigo como profeta de denuncia del error que deja a los poderes seculares el ejercicio de la fuerza, vid. B. KIENZLE, "Tending the Lord's vineyard. Cistercians, rethoric and heresy, 1143-1229: Bernard of Clairvaux , the 1143 Sermons and the 1145 preaching mission", *Heresis*, 25 (1995), p. 60.

[21] Decretos del IV Concilio de Letrán, en R. FOREVILLE, *Lateranense IV*, Vitoria, 1973, p. 159.

generaciones de hombres pertenecientes a todos los grados de la jerarquía eclesiástica, a las órdenes religiosas y a las corporaciones de legistas y canonistas"[22].

La consulta del arzobispo de Tarragona Pedro de Albalat en 1242, se relaciona con el *Directorio* del reputado canonista Raimundo de Peñafort. En él se establece el concepto jurídico de herejía, se aclaran los casos dudosos, se clasifican las distintas categorías de culpables, se establecen las distintas formulas de sentencia y abjuración, etc... Los herejes a los que Raimundo se refiere son fundamentalmente los "ensabatados" o valdenses aunque Dondaine opinaba que en esta categoría cabía introducir todas las formas de herejía, incluida el catarismo. Pese a su carácter sumario, el *Directorio* reunía los elementos fundamentales propios de un texto de esta naturaleza[23].

De mediados del siglo XIII a los inicios del XIV se escalonan otras guías de inquisidores[24] que desembocarían en una de las más difundidas: la de Bernard Gui, dominico, inquisidor e historiador cuya trayectoria conocemos bastante bien gracias a la biografía de un anónimo miembro de la orden. Concienzudo administrador, Bernard promovería en 1306 la creación en el convento de Limoges de la biblioteca más importante de la provincia de Tolosa. Entre 1316 y 1320 fue procurador general de la orden. En 1320 fue designado obispo de Tuy en donde permaneció escaso tiempo. Como *Practica inquisitionis heretice pravitatis* se conoció en su momento el *Manual de Inquisidores* de este dominico, inquisidor en Toulouse hasta 1324 y muerto siete años después como obispo de la pequeña localidad de Lodeve[25].

La función del *Manual* consiste esencialmente en una sistemática aplicación de las *Decretales*. Aparte de describirnos los distintos procedimientos penales, el texto se remite a seis importantes grupos: maniqueos, valdenses, dolcinianos, beguinos (identificados con los seguidores de Pierre d'Olieu), rejudaizantes y hechiceros[26]. Un caso este último que ratifica una de las preocupaciones del papado de Aviñón: las relaciones entre magia y herejía. Hacia 1320, en efecto, los inquisidores adquieren ya plenos poderes para actuar frente a la magia ritual como si se tratase de una herejía más[27]. Una cuestión que, por si sola, merece un tratamiento específico.

Unos años más tarde –hacia 1350– el franciscano Álvaro Pelayo daba a la luz su *Collyrium adversus haereses*. Incluía en él los errores referidos al primado romano y a las relaciones entre Iglesia y Estado; errores condenados desde los primeros gnósticos a los

---

[22] A. DONDAINE, "Le manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)", en *L'hérésie et l'inquisition. XIIe-XIIIe siècles*, Londres, Variorum Reprints, 1990 (publicado originalmente en *Archivum Praedicatorum*, XVII (1947), pp. 85-194).

[23] *Ibid.*, pp. 96-97. Vid. también F. VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, Barcelona, 1936, pp. 113-114. Además, el viejo trabajo de C. DOUAIS, "Saint Raymond de Pennafort et les hérétiques", *Le Moyen Age*, 1899, 305-325.

[24] DONDAINE, *op. cit.*, pp. 96-121 recuerda, entre otros: el "Ordo processus narbonense" de los dominicos Guillem Raymond y Pierre Durant; la "Explicatio super officio inquisitionis" redactado entre 1262 y 1277; el "De inquisitione hereticorum" de David de Augsburgo, donde se denuncia la duplicidad de los herejes; la "Doctrina de modo procedendi contra heréticos" escrita entre 1278 y 1298 y el "De auctoritate et forma inquisitionis".

[25] Para este personaje vid. B. GUENÉE, "Bernard Gui (1261-1331)", en *Entre l'Eglise et l'Etat. Quatre vies de prelats français a la fin du Moyen Age*, París, 1987, pp. 49-85 y A. DUBREIL-ARCIN, "Bernard Gui (1314-1331) un inquisiteur méthodique", en *Les inquisiteurs*, pp. 105-113. Para la época de este inquisidor *vid. Cahiers de* Fanjeaux, 16 (1981) –"Bernard Gui et son monde"–.

[26] Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur* (ed. de G. Mollat), París, 1964, t. I, pp. 8-9. En relación con los maniqueos, el autor mantiene las acusaciones tradicionales, entre ellas la de considerar inútiles los sacramentos, *ibid.*, pp. 12-13.

[27] N. COHN, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, 1980, p. 228.

begardos; errores contrarios a las normas del *Decreto* de Graciano sobre moral, dogma y disciplina eclesiástica; herejías recogidas en las *Decretales* y la condena de los begardos de 1311; errores de algunos contemporáneos como Marsilio de Padua; y, por último, errores inspirados por las discusiones habidas en el concilio de Lyon de 1274[28].

Mucho más importante por su ulterior proyección, sería el *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eimeric[29], profusamente anotado a fines del XVI por Francisco Peña. Se recogen en él hasta ocho acepciones del concepto jurídico de hereje: el excomulgado, el simoníaco, el que se opone a la Iglesia de Roma y niega la dignidad que le ha dado Dios, quien comete error en la explicación de la Escritura, quien crea una nueva secta o se afilia a una antigua, quien no acepta la doctrina de la Iglesia en materia de sacramentos, quien se opone a Roma en uno o varios artículos de fe, y quien duda de la fe.

Ese dilatado campo cubierto por el concepto herejía se amplía tanto más por cuanto a los herejes tradicionales (marcionitas, arrianos, apolinaristas, priscilianistas, pelagianos, etc...) se unen también blasfemos, videntes, adivinos, demonólatras, cristianos adscritos al judaismo, rejudaizantes, cristianos conversos al islam, excomulgados contumaces y ciertos tipos de cismáticos y apóstatas[30]. Cismáticos heréticos eran aquéllos que se habían separado de la obediencia a Roma y que se aferraban voluntariamente a un error: vg. la negación de la doble procesión del Espíritu Santo[31]. El apóstata-herético no es el clérigo que deja los hábitos o el monje que se exclaustra, sino el cristiano que niega una verdad de fe[32].

De 1401 es un documento menor para el tema que aquí tramos, pero no en absoluto carente de interés: el Arrendamiento de penas de Cámara del obispado de Burgos. Cita diversos casos de herejía: no creer en los artículos de fe o en alguno de ellos; dar, siendo cristiano "a logro o a renuevo pan o vino o pannos o dineros o otra cosa qualquier semejante desta"; ir "a los adevinos o creer en sus falsos dichos", casarse "con su parienta fasta en cuarto grado, o con su comadre o con su cuñada, o con mujer de orden religiosa; o toda muger que casase con home que non es de su ley". Aunque no se definan expresamente como herejías, se castiga con idéntica pena pecuniaria la bigamia, el amancebamiento de los casados y la excomunión por prelados o jueces de la iglesia[33]. Creencias y comportamientos que se consideran desviados aparecen equiparados a herejías.

En pleno siglo XV y también en la Corona de Castilla, Juan de Torquemada dedicó a cismáticos y heréticos el cuarto libro de su *Summa de Ecclesia*. La herejía sólo existe cuando hay condena eclesiástica, tal y como sucedió, por ejemplo, con el tema del *Filioque* o con ciertas ideas defendidas por Joaquín de Fiore que tardaron en ser objeto de reprobación

---

[28] Una de las mejores monografías sobre este personaje sigue siendo N. JUNG, *Un franciscain theologien du pouvoir pontifical au XIV siècle: Alvaro Pelayo, évêque et penitencier de Jean XXII*, París, 1931, pp. 60-61 para las cuestiones que aquí tratamos. Cf. la edición de *Colirio de Fe contra as heresias (Collyrium fidei adversus haereses)* (ed. de M. Pinto de Menezes), Lisboa, 1954-1957.

[29] Abundante información sobre este inquisidor en E. VAN DER VEKENE, *Zur bibliographie dos Directorium Inquisitorum des Nicolaus Eymerich.*, Luxemburgo, 1961.

[30] N. EIMERIC y F. PEÑA, *El manual de los inquisidores* (ed. de L. Sala-Molins),.Barcelona,1983, pp. 67-99.

[31] Sobre esta cuestión *vid.* E. MITRE, "El cisma de Oriente y la configuración del dogma trinitario", *Erytheia*, 7 (mayo 1986), 11-26.

[32] EIMERIC y PEÑA, *op. cit.*, p. 98.

[33] "Escritura otorgada por Enrique III en la que arrienda por dos años las penas de Cámara de Burgos y pueblos de su obispado", en *Colección de documentos inéditos para el estudio de la Historia de España*, Madrid, 1849, t. 14, pp. 409-420.

oficial[34]. La verdad católica se expresa en ocho géneros o grados basados en el canon de la Escritura y en lo que la Iglesia Universal expresa a través de los concilios. Frente a ellos se establecen otras tantas especies de herejías y doce modos distintos de ser herético. Entre ellos, el negar a Roma como cabeza de la Iglesia o rechazar alguno de los artículos de fe. Una circunstancia esta última que difícilmente permitiría la inclusión de judíos y gentiles en la categoría de herejes[35]. Se incurre en excomunión no sólo por caer en herejía sino también por favorecer, recibir o defender a heréticos[36].

En su revista a todas las herejías, Juan de Torquemada comienza por aquéllas condenadas por los distintos concilios, desde Nicea en 325. Las *Etimologías* de San Isidoro permiten, asimismo, hacer una primera gran recapitulación de errores. A ellos añade los recogidos en las *Decretales*, especialmente los referidos a cátaros y a interpretaciones sesgadas de los sacramentos. Se incluyen, asimismo, los errores de los pobres de Lyon –"qui alio nomine Valdenses et Bohemistas nominantur"– concernientes a la Iglesia y la autoridad del Papa. Siguen luego las herejías recogidas en las *Clementinas* y las *Extravagantes*. Los *framinores* –que oponían iglesia carnal a iglesia espiritual– Marsilio de Padua, Juan de Jandun, Wyclif y Hus cierran la relación de herejes que interesan al cardenal castellano[37].

Fortalitium fidei es el título más conocido del franciscano observante y confesor de Enrique IV de Castilla Alonso de Espina que, habitualmente, ha sido analizada desde la óptica del panfleto antijudío[38]. Sin embargo, musulmanes y malos cristianos no salen mejor librados. En concreto, la segunda parte de la obra lleva el encabezamiento de *De bello hereticorum* en donde se habla de catorce formas distintas de ser herético. Van desde los que defienden la circuncisión para la salvación hasta los que se creen predestinados a pecar por haber nacido bajo determinado signo o acontecimiento. Entre ambos extremos figuran gentes que piensan que los Evangelios son falsos; quienes niegan el valor de la confesión; los que creen que hay que obedecer sólo a Dios; los que sostienen que sólo los buenos sacerdotes tienen la capacidad de absolución; los que niegan el valor de las indulgencias; los que no creen en el purgatorio...[39].

En definitiva, el campo de la herejía según Alonso de Espina cubre desde un vago judeocristianismo al cuestionamiento de la existencia de ese "tercer lugar" cuya teología se había ido forjando a lo largo del Medievo[40].

---

[34] Juan de TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, f. 377 r.

[35] *Ibid.*, f. 398 v.

[36] *Ibid.*, f. 397 r y v.

[37] *Ibid.*, f. 398 v. a 412 r.

[38] A título de ejemplo *vid.* el interesante trabajo de J. M. MONSALVO, "Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el liber III del *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina", *Aragón en la Edad Media XIV-XV. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*, Zaragoza, 1999, pp. 1061-1087.

[39] Alonso de ESPINA, *Fotalitium fidei contra judaeos, sarracenos et alios christianos fidei inimicos*, Lyon, 1511, f. 73 r. a 105 v.

[40] Un tema cuyo estudio ha cobrado un fuerte impulso a partir del llamativo trabajo de J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, París, 1981.

El código inquisitorial: heterodoxia y heteropraxis

Hablar de ampliación del campo de la herejía y, consiguientemente, de extensión del "código inquisitorial" implica, tal y como ya se ha anticipado, entrar en un terreno que no es sólo el del error doctrinal. Es también el de la adscripción a determinado tipo de creencias y prácticas de las que, además, se hacía muchas veces partícipes a los herejes *stricto sensu*. Magia, brujería, hechicería, posesión de poderes maléficos, etc... constituyen tema de apasionado debate. Algunos autores ya clásicos como C. H. Lea sostuvieron en su momento que la brujería fue el aberrante resultado de una literatura escolástica puesta al servicio de la práctica inquisitorial[41].

En 1258, el papa Alejandro IV mandaba a los inquisidores que se ocupasen no solo de las herejías conocidas, sino también de "los sortilegios y adivinaciones que olieran a herejía". Una tendencia que se suponía práctica común entre los herejes y sus fautores[42] pasaba a convertirse en herejía por sí misma. En 1270, la *Suma del oficio de la Inquisición* del obispo Benito de Marsella hablará de la "forma y la manera de interrogar a los augures e idólatras"[43]. En 1326 y por la bula *Super illius specula* el papa Juan XXII daba al crimen de magia el tratamiento de herejía[44]. A nivel popular el ejercicio de la nigromancia se asimilaba también al delito de herejía. Don Juan Manuel, en el *exemplo* del dean de Santiago y don Illán dirá a propósito del primero que "era ereje et encantador, que bien sabía él que non avia otra vida nin otro offiçio en Toledo donde morava, sinon vivir por aquella arte de nigromancia"[45].

Los directorios inquisitoriales –los de Bernard Gui o Nicolau Eimeric se manifiestan en términos similares– forjarían la pertinente casuística punitiva[46]. Será sin embargo, en los momentos finales del Medievo cuando se llegue a un auténtico paroxismo de la mano de dos hermanos predicadores alemanes: Enrique Institor (Kramer) y Jacobo Sprenger. Su actuación en tierras del Rin fue memorable... "pero más memorable fue aún el resultado intelectual de ella"[47]. Este se materializó en la publicación del *Malleus maleficarum* en donde se presenta a brujos y brujas como miembros de una secta y se les otorga definitivamente la vitola de herejes. Será la "perversión herética de las brujas"[48] a la que dará carta de naturaleza la universidad de Colonia en 1484.

Las expresiones de las que el texto va salpicado no admiten ninguna duda. Así, se

---

[41] Cf. J. C. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Londres, 1972, p. 133. Para R. KIECKHEFER, hay cuatro momentos en los que cabe percibir un incremento de los procesos por magia y brujería: de 1300 a 1330; de 1330 a 1375; de 1375 a 1435 y desde esta fecha a 1500, *European witcht Trials. Their foundation in popular and learned culture, 1300-1500*, Londres, 1976, p. 10.

[42] Para las acusaciones de mutuas implicaciones entre ambas *vid.* un excelente análisis en M. ALVIRA, "Ut stulticie Hispanarum et hominum terre hujus qui sompnia curant et auguria, planius contraries. Sobre superstición y herejía durante la Cruzada contra los albigenses", *Heresis*, 36-37 (2002), 253-277. Un número dedicado precisamente, al tema "Dissidences religieuses et sorcellerie: une specifité montagnarde?".

[43] J. C. SCHMITT, *Historia de la superstición*, Barcelona, 1991, pp. 150-151.

[44] Cf. R. VILLENEUVE, *Le procés de sorcellerie*, París, 1979, p. 18.

[45] Don JUAN MANUEL, *Libro del conde Lucanor* (ed. de R. Ayerbe-Chaux), Madrid, 1983, p. 147.

[46] Cf. la selección al respecto hecha por F. CARDINI, *Magia, stregoneria e superstizione nell'Occidente medievale*, Florencia, 1979, pp. 222-227.

[47] *Vid.* a este respecto las interesantes observaciones de J. CARO BAROJA en su clásica obra *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1969, pp. 127-132.

[48] KRAMER e INSTITOR, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderoso mazo* (ed. de M. Jiménez Montesorín), Madrid, 1976, p. 549.

habla de la necesidad de hacer inquisición "acerca de todas las herejías, pero principalmente acerca de la herejía de las brujas, que hace estragos en los tiempos actuales"[49]. La "herejía de las brujas" se presenta como la más grave entre las tres especies de infidelidad: la de los judíos, la de los gentiles y la de los herejes"[50]. Las brujas no son sólo "simples herejes sino apóstatas, e incluso más" ya que están en "pacto expreso realizado con el enemigo de la fe y de la salvación"[51].

Frente a Sprenger y Kramer se manifestaron algunas reticencias como las recogidas en 1489 por Ulrico Müller (Molitor) profesor de Constanza, que dedicará al archiduque Segismundo su *Tractatus de lamiis et pythonicis mulieribus*. Sin embargo, sostiene Cardini, se trataba de un producto meramente cortesano, marcado por la moderación y que, a la hora de la toma de decisiones, quedará en franca situación de inferioridad frente al *Malleus*[52].

La detallada casuística de éste acabará por consolidar los perfiles del herético en el que las prácticas desviadas contarán tanto o más que las creencias erróneas. A esa situación se llegará desde un viejo fondo de creencias populares cuyas últimas consecuencias sólo se alcanzarán merced a una enseñanza sistemática[53].

La magia (asimilada a la hechicería) acaba por designar, en opinión de D. Harmening, todo un conjunto de signos y gestos sacralizados alejados, sin embargo, de la practica litúrgica[54]. Resulta significativo en este sentido que en 1524, Fray Martín de Castañega sostuviera que existía un ceremonial dentro de la "iglesia diabólica" de la brujería y la superstición paralelo, aunque en negativo, al de la Iglesia católica. Mientras que ésta tenía sus sacramentos "vasos de gracia por la virtud que mediante ellos, los que los reciben la consiguen" aquélla tenía los execramentos "por el demonio y sus ministros ordenados e señalados"[55].

Pertinacia herética y/o disidencia

La imagen del hereje como personaje obstinadamente adherido al error sostenida por autoridades como San Agustín se mantenía viva en el ocaso mismo del Medievo. El concilio de Constanza, por ejemplo recordó que Wyclif era "herético notorio y obstinado que merecía ser exhumado para que sus huesos fueran separados de los de los otros fieles". Los errores de sus discípulos eran, igualmente, identificados con la "contumacia"[56]. Y, por citar otro ejemplo de fines del mismo siglo (1493), el *Directorio de príncipes* redactado en Castilla justificaba el establecimiento de la Inquisición moderna habida cuenta de la "pestífera y contagiosa herejía" y de las "grandes pertinacias" de quienes "no quisieron confesar sus errores heréticos"[57].

---

[49] *Ibid.*, p. 503.

[50] *Ibid.*, p. 168.

[51] *Ibid.*, p. 171.

[52] CARDINI, *op. cit.*, pp. 87-88.

[53] D. MÜLLER, "Procés de sorcellerie et represión fémenine", *Heresis*, 12 (1989), 33-51.

[54] D. HARMENING, "Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin de Moyen Age", en *Mouvements dissidents et novateurs (Actes de la 2 Session d'Histoire Mediévale)*, Carcasona, 1989, pp. 421-445.

[55] Fray MARTÍN de CASTAÑEGA, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas* (ed. de R. Muro), Logroño, 1994, p. 14.

[56] Así lo recoge, por ejemplo la *Chronique de Religieux de Saint Denys* (ed. de B. Guenée), París, 1994, vol. 3, t. 1, p. 655.

[57] *Directorio de Príncipes* (ed. de R. B. Tate), Exeter, 1997, pp. 76-77.

El "código" inquisitorial facilitará también otros perfiles del hereje.

M. d'Alatri ha hablado de "herejía inquisitorial" para referirse a situaciones producidas en Italia que pueden ser perfectamente extrapolables a otras zonas del Occidente. En muchas de ellas no se daba ese componente objetivo que era la negación de la verdad revelada. Incluso en ocasiones tampoco se daba esa obstinación a la que reiteradamente se referían los teólogos y polemistas católicos. Incluso podía no darse la complicidad del presunto herético. La insubordinación a la autoridad eclesiástica es lo que, sí, está siempre presente[58]. Una autoridad eclesiástica que se identificaba con Roma de acuerdo a una vieja afirmación del papa Hormisdas (519) en carta al patriarca Juan de Constantinopla: "Es en la sede apostólica donde siempre se ha conservado inviolable la religión católica"[59]. Con el transcurso de los siglos el papa Bonifacio VIII reafirmará esta idea en la bula *Unam Sanctam* de 1302 afirmando contundentemente que "someterse a Romano Pontífice es de total necesidad para la salvación de toda humana criatura"[60].

En negativo, esta imagen se construía a través de un pasaje del *Libro de los Jueces* (15, 4-5): las zorras que Sansón soltó con haces de leña ardiendo para arrasar las cosechas del enemigo eran la metáfora recurrente de la herejía. Aunque las alimañas fueran aparentemente diferentes y estuvieran separadas, permanecían todas ellas atadas por la cola[61].

La "lógica" inquisitorial contribuirá a reforzar dos ideas: los estereotipos negativos del hereje y la identificación de éste con cualquier discrepante o con quien les favoreciera o diera amparo. El Cister impulsaría esta imagen que luego aprovecharían a fondo los predicadores[62].

Un significativo aporte cisterciense lo facilita el apercibimiento del legado papal Arnaldo Amaury al rey Pedro el Católico en vísperas de la jornada de Muret. Deja poco margen a la discusión: "No queremos ocultar a vuestra real serenidad que, si decidís dejar a alguno de vuestros hombres para defender dichas tierras (del Languedoc) serían de hecho excomulgados y los declararíamos públicamente excomulgados como defensores de heréticos"[63]. En los años siguientes, el papa Gregorio IX insta a los frailes dispersos por la región de Tolosa hacer inquisición contra los herejes y sus fautores[64].

* * *

[58] M. D. ALATRI, "Eresie perseguitte dall'Inquisizione in Italia nel corso del Duecento", en *The concept of herey in the Middle Ages. Medievalia Lovaniensia*, 1976, pp. 211 a 224, especialmente, p. 223.

[59] Cf. H. De LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Madrid, 1974, p. 113.

[60] Curpus iuris can. 1. I Tit. 8. "Extravag. Com". C. I.

[61] FOREVILE, *op. cit.*, p. 159. En la "Bula de convocatoria del concilio Vineam Domini Sabaoth" de 10 de abril de 1213 y refiriéndose a los distintos peligros que acosaban a la iglesia se dice "¡Cuantas bestias salvajes atacan la viña del Señor de los ejércitos con el fin de destruirla! Sus asaltos se han multiplicado hasta el punto de convertir los viñedos en campos de espinas" (*ibid.*, p. 139).

[62] A la participación de estas órdenes en la lucha contra la herejía se dedicaron varios *Cahiers de Fanjeaux*, especialmente *Saint Dominique en Languedoc*, nro. 1 (1966) y *Les cisterciens de Languedoc aux XIIIe et XIVe siècles*, nro. 21 (1986).

[63] Recogido por Pedro des VAUX DE CERNAY, *Histoire albigeoise* (ed. de P. Guebin y H. Maisonneuve), París, 1951, p. 151. Sobre las diversas implicaciones que confluyen en este encuentro militar de tan decisivas consecuencias, *vid.* el reciente aporte de M. ALVIRA, *12 de septiembre de 1213. El jueves de Muret*, Barcelona, 2002.

[64] Asimilando a estos últimos con los tiranos. Gerardo FRACHET, "Vida de los frailes predicadores", en *Santo Domingo de Guzmán. Su vida. Su orden. Sus escritos* (ed. de M. Gelabert, J. M. Milagro y J. M Garganta). Madrid, 1966, p. 622.

La vaguedad y amplitud en la utilización del concepto de herejía a fines del Medievo, su marcada instrumentalización en todo tipo de conflictos y la consiguiente utilización del aparato inquisitorial para reprimir conductas y discrepancias más allá del error dogmático, han forzado a una revisión de ciertos términos por parte de los estudiosos. Frente al vocablo herejía –que se antoja demasiado teológico– ha ido tomando cuerpo otro: el de disidencia, más marcadamente sociológico[65].

La disidencia es inseparable de la norma, buscada tanto por los movimientos disidentes como por la centralidad romana. Hasta el punto, recuerda J. Forné, que los movimientos disidentes y ortodoxos se inspiran en corrientes propias de la patrística[66]. Aunque el disidente no tenga forzosamente que rechazar la teología oficial, sí tiende a obedecer a una inspiración superior más que a la autoridad y creerse, por ello, portador de la verdad[67]. Una circunstancia más para facilitar munición a ese "código" inquisitorial que vio en quienes se habían alejado de la comunidad cristiana auténticas contrasociedades que aspiraban a destruir la sociedad tradicional[68].

---

[65] Es significativo que la revista *Heresis*, a partir del año 2000 cambiase su subtitulo original –*Revue semestrielle d'heresiologie médievale*– por el de *Revue semestrielle des dissidences médiévales*

[66] J. FORNÉ, "Approche pluridisciplinaire du concept de dissidence", *Heresis*, 36-37 (2002), 279-292.

[67] N. LEMAITRE, "Conclusión", a *Dissidences et sorcellerie...*, pp. 129-134. Opinión similar era la que vertía M. D. CHENU sobre el hereje, al decir que es un creyente apasionado cuya actuación se produce desde el interior de su fe y no por la eliminación de la fe ("Ortodoxie et hérésie", *Hérésies et societés dans l'Europe preindustrielle*, pp. 9-13).

[68] Ello constituirá un importante componente para esa "invención de la herejía" emprendida por los mentores de la ortodoxia y sobre la que los estudiosos se han volcado en el momento actual. *Vid.* a este respecto el trabajo de C. VILANDRU, "Inquisition et sociabilité cathare d'aprés le registre de l'Inquisiteur Geoffroy d'Albis", en donde se cuestiona que los cátaros se movieran al margen de las sociabilidades tradicionales ya que siguieron dependiendo de ellas, *Heresis*, 34 (2001), 35-66.

Nota adicional: Una vez enviado el original del presente trabajo (14 de junio de 2004), apareció el nro. 40 (primavera-verano de 2004) de la revista *Heresis*, dedicado al tema "L'Inquisition et la represion des dissidences religieuses au Moyen Age. Dernières recherches". Los distintos e interesantes aportes que integran el volumen se cierran con una práctica "Orientation bibliographique sur l'Inquistion au Moyen Age (1968-2003)".

ALGUNOS EJEMPLOS DE ACTUACIONES URBANÍSTICAS Y DE VIDA CIUDADANA EN LA BARCELONA DEL SIGLO XIV[1]

JOSEFINA MUTGÉ VIVES
(CSIC, INSTITUCIÓN MILÁ Y FONTANALS, BARCELONA, ESPAÑA)

I. Urbanismo

1. Aguas de la ciudad

En Barcelona, el siglo XIV se caracterizó por un importante progreso urbanístico que se manifestó en la edificación de las segundas murallas, abertura de nuevas calles y plazas o ampliación de otras ya existentes y construcción de edificios públicos no sólo religiosos sino también civiles, aspectos éstos que hemos estudiado en diversas ocasiones[2].

Otra preocupación urbanística de los gobernantes de Barcelona la constituyeron las aguas. Entre las aguas que abastecían a Barcelona, a comienzos del siglo XIV, hay que distinguir entre las aguas potables, utilizadas para la bebida y uso doméstico y las que se empleaban para el riego de campos, viñas y huertos. A finales del siglo XIII, la ciudad se dispuso a llevar a cabo la traída de aguas de las fuentes de Montjuïc, y en el año 1313, aquellas aguas ya llegaban a las calles de Barcelona[3]. Uno de los pilones con abrevadero estaba situado a la salida de la actual calle de la Boquería y debió de ser muy utilizado por los transeúntes y arrieros que seguían la ruta del Llobregat[4]. La ciudad ordenó que estas aguas no podían

---

[1] Dedico este trabajo a la Prof. Dra. Dª Nilda Guglielmi, eminente historiadora y buena amiga, y agradezco que se me haya invitado a participar en el mismo. El estudio versa sobre Barcelona, ciudad que la Profª Guglielmi conoce bien, ya que la ha visitado en muchas ocasiones y en la que cuenta con amigos.El trabajo forma parte del Proyecto de Investigación titulado "La Corona de Aragón, potencia mediterránea. Expansión territorial y económica en la Baja Edad Media" (Ref. BHA2001-0192), dirigido por la Dra. María Teresa Ferrer y del Proyecto "El «Llibre del Consell» del municipio de Barcelona. Siglo XIV" (Ref. BHA2002-00329), dirigido por la que suscribe, aprobados y financiados por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia y cofinanciados por Fondos FEDER. También se incluye dentro de la "Ajuda de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya", a través del "Grup Consolidat «La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el Món mediterrani»" (Ref. 2001SGR 00328), dirigido también por la Dra. María Teresa Ferrer.Las fuentes utilizadas para la redacción de este artículo proceden del Archivo de la Corona de Aragón (Sección de cancillería real) y del Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona (Sección Consell de Cent [CC], Serie "Llibre del Consell").

[2] Josefina MUTGÉ VIVES, *Política, urbanismo y vida ciudadana en la Barcelona del siglo XIV*, Barcelona, CSIC, 2004. En esta obra se publican diversos artículos en los que se trata de dichos temas.

[3] Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona [en adelante AHCB], Del□liberacions del Consell barceloní, 1310-1313, fol. 67 (cit. Francesch CARRERAS Y CANDI, "La ciutat de Barcelona", en F. CARRERAS Y CANDI (dir.), *Geografía General de Catalunya*, Barcelona, s.a., p. 392; Alberto del CASTILLO y Juan AINAUD, "La Barcelona medieval", en Luis PERICOT, Alberto del CASTILLO, Juan AINAUD y Jaime VICENS, *Barcelona a través de los tiempos*, Barcelona, 1944, pp. 180-181.

[4] Del CASTILLO y AINAUD, *op. cit.*, p. 181; Pau VILA DINARÉS y Lluís CASASSAS SIMÓ, *Barcelona i la seva rodalia al llarg dels temps*, Barcelona, 1974, pp. 102-103.

utilizarse para industrias sino única y exclusivamente para beber y estaba prohibido *malmetra los canons ne les picas de la aygua de la fon qui és fora lo portal de la Boqueria*[5]. Esto ya indica su insuficiencia, por lo que hubo que buscar fuentes en la cercana sierra de Collserola. Su conducción a la ciudad fue posterior, ya que no se inició hasta mediados del siglo XIV[6].

Para los usos agrícola y artesanal, los barceloneses del primer tercio del siglo XIV contaban con el agua del *Rec Comtal*[7]. En el código de los *Usatges* se había establecido una ley llamada *Sequiam*, por la que estaba prohibido apropiarse del agua del *Rec*, bajo pena del pago de 100 onzas de oro por cada infracción[8]. Las aguas de esta acequia no sólo se utilizaban para el regadío de campos y huertos, sino también para el funcionamiento de los molinos harineros. Por este motivo, tanto los reyes como el gobierno municipal de Barcelona se preocuparon de que no se hiciera mal uso de la acequia condal. Para lograrlo tuvieron que querellarse, en muchas ocasiones, con los molineros y otros artesanos que necesitaban el agua para sus talleres.

Con el fin de evitar cualquier fraude que se pudiera cometer con las aguas del *Rec Comtal*, existía un oficio de nombramiento real, que era el de *aiguador* o *cequier*, que actuaba como guardián o administrador del *Rec*. El 17 de enero de 1328, el rey Alfonso III de Cataluña y IV de Aragón, llamado el Benigno, ratificó y confirmó el nombramiento que, para este cargo, había hecho Jaime II, su padre, a favor de Jaume Batlle, hijo de Guillem Batlle. La función del *aiguador* consistía en vigilar las aguas del *Rec Comtal*, desde su origen hasta la desembocadura. Alfonso el Benigno concedió el cargo a Jaume Batlle con carácter vitalicio[9]. El 25 de febrero de 1329, el rey prometió el oficio de *cequier* a Pere Olomar tan pronto como quedara vacante[10].

A pesar de la vigilancia que había para que no se hiciera mal uso de las aguas del *Rec Comtal*, los abusos no faltaron. Así, poco después que Alfonso el Benigno comenzara su reinado, el caballero Guillem d'Argentona quiso construir un molino junto a su vivienda, situada cerca del castillo de Montcada. El baile de Cataluña y el de Barcelona manifestaron al rei que este hecho perjudicaría a la acequia condal, ya que le mermaría sus aguas, damnificaría a aquellas personas que poseían molinos en aquella zona, e iría en detrimento de los derechos reales. El 5 de enero de 1328, el rey puso la cuestión en manos del jurista Jaume de Montjuïc. Terminado el litigio, el 18 de octubre de 1329, el rey ordenó al baile de Barcelona que no se permitiera a Guillem d'Argentona la construcción de aquel molino[11].

La Corona trató siempre de preservar las aguas del *Rec*. Así, por ejemplo, cuando Guillem Fermas, despensero del infante Pedro, conde de Ribagorza y Ampurias, quien po-

---

[5] AHCB, Del. liberacions del Consell barceloní, 1301-1303, fol. 94 (cit. CARRERAS, *op. cit.*, p. 392 y nota 1095).

[6] Del CASTILLO y AINAUD, *op. cit.*, p. 181. La traída a Barcelona de las aguas procedentes de la sierra de Collcerola ha sido estudiada por A. CUBELES I BONET, "L'evolució de les actuacions del Consell de Cent en matèria d'urbanisme al segle XIV", en M. ROVIRA SOLÁ y S. RIERA VIADER (coords.), *El temps del Consell de Cent* I (*Barcelona. Quaderns d'Història*, 4), p. 138 y ss.

[7] CARRERAS Y CANDI, *op. cit.*, p. 399.

[8] *Ibídem* y nota 1.108.

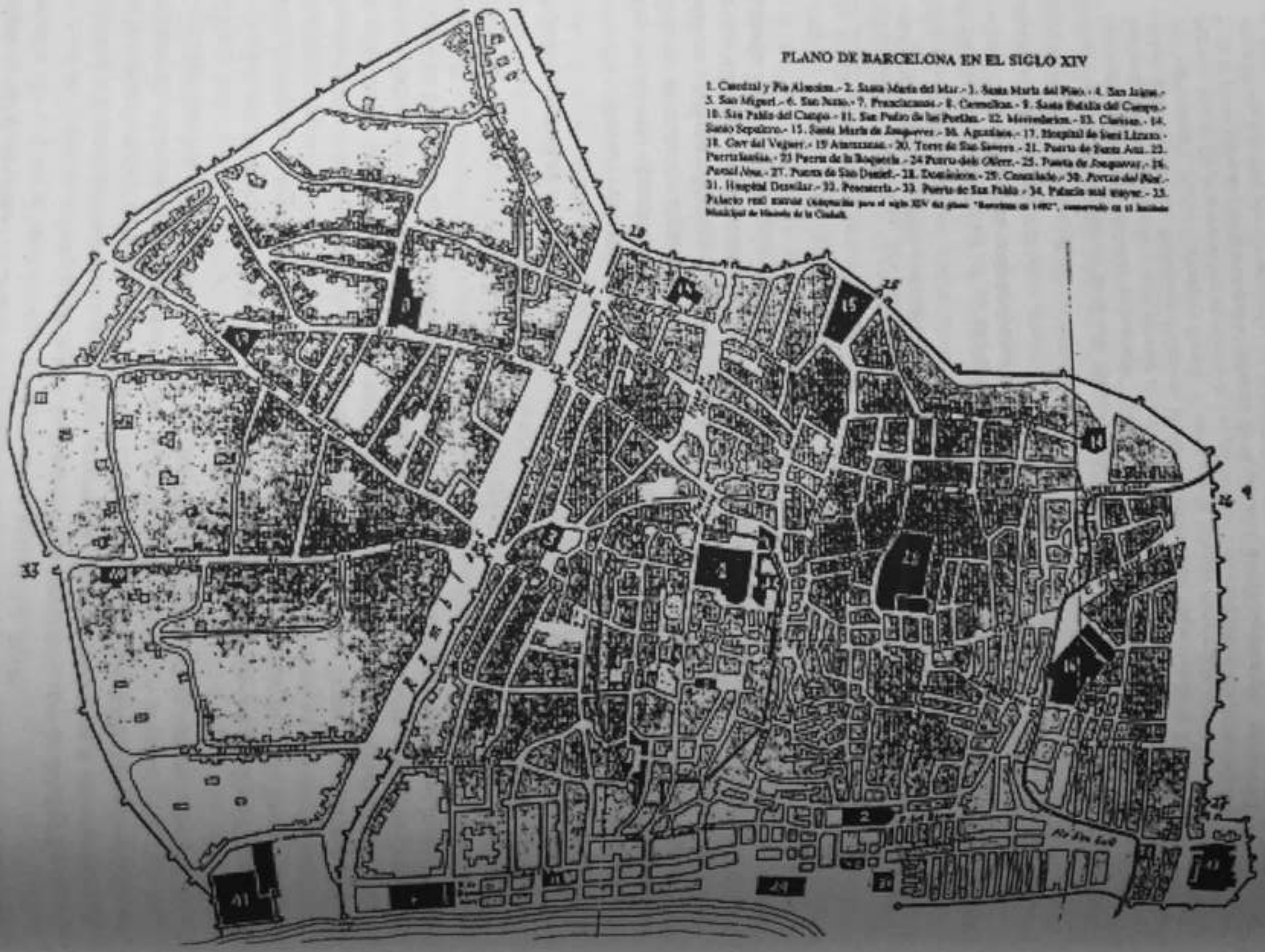
[9] Archivo de la Corona de Aragón [en adelante ACA], Cancillería [en adelante C], registro [en adelante reg.], 505, fols. 152 v.-153 r.

[10] ACA, C, reg. 505, fol. 197 v.

[11] ACA, C, reg. 429, fol. 82 v.; reg. 522, fol. 188 v.

PLANO DE BARCELONA EN EL SIGLO XIV

1. Cardenal y Pia Almoina.- 2. Santa María del Mar.- 3. Santa María del Pino.- 4. San Jaime.- 5. San Miguel.- 6. San Nazario.- 7. Franciscanos.- 8. Carmelitas.- 9. Santa Eulalia del Campo.- 10. San Pablo del Campo.- 11. San Pedro de las Puellas.- 12. Mercedarios.- 13. Clarisas.- 14. Santo Sepulcro.- 15. Santa María de Jonqueres.- 16. Agustinos.- 17. Hospital de Santa Lázaro.- 18. Call del Vegueri.- 19 Atarazanas.- 20. Torre de San Severo.- 21. Puerta de Santa Ana.- 22. Portaltanería.- 23 Puerta de la Boquería.- 24 Puerta dels Ollers.- 25. Puerta de Jonqueres.- 26. Portal Nou.- 27. Puerta de San Daniel.- 28. Dominicos.- 29. Consulado.- 30. Portal del Mar.- 31. Hospital Desclar.- 32. Procuración.- 33. Puerta de San Pablo.- 34. Palacio real mayor.- 35. Palacio real menor (Adaptación para el siglo XIV del plano "Barcelona en 1492", conservado en el Archivo Municipal de Historia de la Ciudad).



seía unas casas situadas junto al *abeuratorem*[12] del *Rec Comtal*, pidió permiso al rey para poder construir un puente que le diera acceso a sus casas; el rey se lo concedió, pero el 18 de junio de 1330, el monarca ordenaba al baile de Barcelona que sólo permitiera llevar a cabo aquella obra, si no se causaba ningún daño a las aguas del *Rec*[13].

Por lo que se refiere a las aguas de desperdicio, sabemos que la ciudad de Barcelona contaba con antiquísimas cloacas y, en los arrabales, éstas empezaron a construirse a partir de la segunda mitad del siglo XIII. A mediados del siglo XIII, se convirtió en cloaca el torrente llamado *Merdançar*, desviándole de su curso natural[14].

La Rambla o riera del *Cagalell* se convirtió en cloaca en la segunda mitad del siglo XIV.

La construcción de cloacas estaba también reglamentada en la Barcelona del siglo XIV. Por ejemplo, consta en un documento que algunos vecinos de la calle Boquería, aprovechando la oscuridad de la noche, construyeron unas cloacas, cuyas aguas discurrían hacia la cloaca de los Baños Nuevos, que circulaba por dicha calle de la Boquería y salía a la Riera o *Rambla* fuera de la Puerta de la Boquería. La construcción de estas cloacas perjudicaba a dichos baños y a su enfiteuta Ponç de Cases. El 22 de abril de 1338, Pedro el Ceremonioso ordenó al baile real que se cerraran todas las cloacas que desembocaban a la de los Baños Nuevos[15].

2. Edificaciones

Para llevar a cabo cualquier edificación en la Barcelona medieval, era necesaria una licencia del rey; obtenida ésta, se pregonaba por toda la ciudad la ejecución de la obra y se daba un período de algunos días para que todo aquel que se viera afectado por la misma pudiera protestar. Veamos algunos ejemplos: el 11 de junio de 1328[16], el platero barcelonés, Jaume Gràcia, había obtenido licencia para llevar a cabo una edificación (*envà*)[17], en un pequeño local que había adquirido. Dicho local se hallaba en la *Plaça dels Conills*[18], junto a la

---

[12] *Abeuratorem* o abrevadero, pica grande a donde iba a beber el ganado –Cf. Carolo DU FRESNE DOMINO DU CANGE, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, reedición Graz (Austria), 1954–.

[13] ACA, C, reg. 437, fol. 81 v.

[14] Cf. CARRERAS Y CANDI, *op. cit.*, pp. 361-362; IDEM, "Idea del avenç urbà a la Corona d'Aragó en el segle XIV", en *III Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, I, Valencia, 1923, p. 216.

[15] ACA, C, reg. 638, fol. 134 v.

[16] ACA, C, reg. 432, fols. 94 v.-95 r.

[17] *Ibídem*, línea 10. El documento da a esta construcción el nombre de *envannum*: "concessistis eidem Jacobum licenciam quod possit edificare envannum". Se denominaba *envà* o *embà* a una construcción que sobresalía horizontalmente de un muro, una especie de cobertizo (A. M. ALCOVER; F. de B. MOLL, *Diccionari català-valencià-balear*, 10 vols., Barcelona-Palma de Mallorca, 1968-1969; véase también DU CANGE, *op. cit.*, bajo la voz "ambannus"). Según Carreras y Candi, el *envà* era la bóveda construida entre dos torres del viejo muro romano, con el fin de aprovechar el mismo. En la parte superior, edificaban los habitantes de la parte antigua y, en la parte inferior, los que vivían al exterior de la muralla, de tal manera que una misma área de tierra era compartida, a la vez, por dos propietarios (CARRERAS Y CANDI, "Idea de l'avenç urbà a la Corona d'Aragó", p. 383).

[18] Plaza de los conejos, *platea cirogrillorum*, en latín. En ella se realizaba la compra y venta de la caza y volatería que se consumía en Barcelona. Se hallaba, aproximadamente, en el lugar que hoy ocupa la Plaza del Ángel (CARRERAS Y CANDI, *La ciutat de Barcelona*, p. 383).

vivienda del ciudadano de Barcelona, Ramon Fiveller. Éste se quejó al rey Alfonso el Benigno diciendo que estas obras le perjudicaban a él y a todos los que vivían en la citada plaza, ya que les impedían la vista de los alrededores. El rey mandó al baile de Barcelona que revocara la licencia[19].

El tiempo fijado para oponerse a la realización de alguna obra o reforma, tras el pregón de la misma, era de diez días. Cuando ya se había sobrepasado este tiempo, el peticionario podía ya ejecutar aquella obra libremente. Así, el 29 de octubre de 1328, Alfonso el Benigno ordenaba al baile de Barcelona que diera autorización a Bartomeu Lunell para que llevara a cabo las obras que deseaba realizar en las *taules* (mesas) y *porxos* (porches) que, bajo alodio del escribano real, Bertran Desvall, tenía en la alhóndiga de la ciudad, puesto que, después de haberse pregonado el proyecto de edificación, había transcurrido el tiempo suficiente sin que hubiera sido denunciada. Lunell debía ser advertido, sin embargo, que en el caso de que la obra se construyera de forma inadecuada, tendría que ser derribada[20].

No era extraño que se produjeran abusos por parte de algunos vecinos de Barcelona. Así, un documento de la época de Pedro III de Cataluña y IV de Aragón, llamado el Ceremonioso, nos explica que en la zona marítima de Barcelona, concretamente, en la calle de la *Fusteria*, cerca de la calle *del Mar*, en el lugar donde se estaba edificando la Lonja, algunos barceloneses levantaron, sin permiso, en edificación de piedra, cuatro viviendas, con lo cual se apropiaron de un espacio por el que los barceloneses habitualmente transitaban, perjudicando así a la ciudad y a sus habitantes. Ante esta situación, Pedro el Ceremonioso, el 17 de enero de 1383, ordenó al jurista Pere Terreny y a Miquel Palau, miembro de la tesorería real, que se informaran bien de lo sucedido y que si dichas casas se habían edificado sin el permiso debido, fueran derribadas. Los que hubieran actuado como fiadores deberían pagar la cantidad que se considerase oportuna. Una parte de las cantidades recaudadas por este motivo se destinaría al tesoro regio, y otra parte a la obra de las atarazanas de Barcelona[21].

Todo lo perteneciente a servidumbres (ventanas, puertas, acequias de dos propietarios, árboles que crecían cerca de la propiedad del vecino, paredes comunes, aberturas que daban sobre la finca de al lado, etc.) fue objeto en Barcelona de una legislación detalladísima. La mayor parte de estas disposiciones se contienen en dos textos de fines del siglo XIII el privilegio llamado *Recognoverunt Proceres* y, sobre todo, los minuciosos capítulos llamados *Constitucions d'en Sancta Cília*[22]. Aportamos algún ejemplo de estas cuestiones. En el año 1352, Francesc Pons, ciudadano de Barcelona, inició una querella a causa de una pared medianera construida entre su vivienda y la de un tal Noguera, fabricante de espadas, y también de una cobertura o techo edificado en esta pared sobre la vía pública. El 17 de marzo de 1352, Pedro el Ceremonioso puso la cuestión en manos de Bernat Abril, *mostassaf* de Barcelona[23]. Asimismo, en una vivienda que una mujer barcelonesa, llamada Simoneta, poseía en la calle *del Mar* y que tenía establecida a censo, construyó un *envà* y, en otra vivienda, cuyo dominio directo pertenecía a Ramon Desplà, situada en la calle *Ample*, se obró un tejado. Los funcionarios que ya en esta época se ocupaban del urbanismo, los *obrers*

[19] ACA, C, reg. 432, fols. 94 v.-95 r. (ed. MUTGÉ VIVES, *Política, urbanismo*, pp. 316-317).
[20] ACA, C, reg. 430, fol. 71 v. (ed., *ibidem*, pp. 325-326).
[21] ACA, C, reg. 1103, fols. 162 v.-163 r.
[22] *Constitucions i altres Drets de Cathalunya*, Barcelona, 1704 (reedición, Barcelona, 1995).
[23] ACA, C, reg. 670, fols. 38 v.-39 r.

de Barcelona[24], Ombert de Vilafranca i Pere Otger, los derribaron. Como los perjudicados presentaron sus quejas al rey, diciendo que esto se había hecho sin causa justa, el 8 de agosto de 1353, Pedro el Ceremonioso ordenó a Pere Sacosta, baile general de Cataluña, que se cerciorara de si era cierto que se hubieran derribado sin motivo y, de ser así, que lo volvieran a dejar como antes, pagando los gastos[25]. Algo parecido le había sucedido al mercader y ciudadano de Barcelona, Pere Bofill; su vecina, Simoneta Botonera, había abierto una puerta en la pared medianera entre sus dos viviendas. Se fijó el plazo de una semana para que la citada mujer cerrara la abertura, a lo que ésta se resistió. El 17 de abril de 1368, Pedro el Ceremonioso puso el caso en manos del jurista barcelonés Jaume de Vallseca[26].

Una de las características de la propiedad en la Barcelona medieval fue la enfiteusis, o establecimiento a censo. De origen romano, pero con influencias feudales, se dio en muchos países, pero en Barcelona revistió formas muy típicas y exclusivas, distintas, incluso, de las que se dieron en el resto de Cataluña y más complejas. El concepto de la propiedad simple, como una cosa poseída por un solo dueño, con todos los derechos sobre ella, en la enfiteusis se substituye por un encadenamiento de derechos y deberes, considerablemente divididos y repartidos[27]. En ese contexto, no faltaban las querellas y litigios entre los barceloneses, litigios que trascendían hasta el rey, como juez supremo que era. Así, por ejemplo, se dio el caso de que los esposos Pere Bernat y Francesca, de humilde condición, vecinos de Barcelona, establecieron o arrendaron a un ciudadano de Barcelona llamado Guillem Romeu, a cambio de un determinado censo y por un periodo de cuatro años, una vivienda que poseían en dicha ciudad, en la calle *d'en Cuch*. Un año después de haber trascurrido los cuatro años, el arrendatario se negaba a dejar la vivienda, por lo que los arrendadores pidieron un juicio que se celebró ante el veguer de Barcelona, sin conseguir que se hiciera justicia. Los

---

[24] Los *obrers* eran unos funcionarios municipales, fundados por privilegio de Jaime II en el año 1301, cuya función era ocuparse de las obras de la ciudad. Sin embargo, durante los primeros cincuenta años de su existencia, su actuación fue muy escasa, pues estaban eclipsados por la figura del baile. Sin embargo, en la fecha de este documento, ya empiezan a intervenir, como podemos observar. Su actuación clara se produjo con motivo de la la urbanización de la *Plaça del Blat* en 1351 –cf. Joan F. CABESTAN Y FORT, "Privilegi fundacional dels obrers de Barcelona (1301)" *Anuario de Estudios Medievales*, 1 (1964), 589-591; Montserrat MARSINYACH TIRVIÓ, "Urbanisme i societat a Barcelona a mitjan segle XIV", en *Actes del II Congrés d'Història del Pla de Barcelona*, I, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1989, pp. 119-131. Véase también CUBELES, "L'evolució de les actuacions del Consell de Cent en materias d'urbanisme al segle XIV", cit. en la nota 6–.

[25] ACA, C, reg. 677, fol. 144 v.

[26] ACA, C, reg. 739, fol. 16 r. Jaume de Vallseca pertenecía a una conocida familia de juristas barceloneses, documentada desde el siglo XIII (Cf. J. MUTGÉ, *Pergamins del monestir benedictí de Sant Pau del Camp de Barcelona de l'Arxiu de la Corona d'Aragó (segles XII-XIV)*, Barcelona, CSIC, Institució Milà i Fontanals, 2002, pp. 329 y ss.).

[27] La bibliografía sobre la enfiteusis es muy abundante. Citamos sólo algunos trabajos: Francesch CARRERAS Y CANDI, "Notes sobre los orígens de la enfiteusis en lo territori de Barcelona", *Revista Jurídica de Cataluña*, XV (1909), 193-212, 241-244, 289-302, 504-508; XVI (1910), 26-34, 64-85, 122-133, 145-153; Pedro J. BASSEGODA MUSTÉ, *El Territorio de Barcelona y su Huerto y Viñedo. Contribución al estudio histórico-crítico de la enfiteusis catalana*, Barcelona, Colegio Oficial de Arquitectos de Cataluña y Baleares, 1949; Antonio BORRELL Y MACIÁ, *Los censos enfitéuticos en Cataluña*, Barcelona, Bosch, 1949; Bartolomé CLAVERO, "Enfiteusis ¿qué hay en un nombre?", *Anuario de Historia del Derecho Español*, LVI (1986), 467-519; José Ramón JULIÁ VIÑAMATA, "La enfiteusis como factor transformador del paisaje en la Barcelona de principios del siglo XIV", *Universitas Tarraconensis*, X (1992), 129-150; Josep Mª PONS I GURI, "Entre l'emfiteusi i el feudalisme", en *Recull d'Estudis d'Història Jurídica Catalana* (3 vols.), Barcelona, Fundació Noguera, 1989, vol. III, pp. 183-192; Eva SERRA I PUIG, "Notes sobre els orígens i l'evolució de l'emfiteusi a Catalunya", *Estudis d'Història Agrària*, 7 (1983), 127-138.

perjudicados apelaron al rey. Pedro el Ceremonioso les escuchó y el 6 de julio de 1347, ordenó a Pere Melany, veguer de Barcelona, que si era cierto que el período del arrendamiento había terminado, obligara al arrendatario a abandonar el local y, además, a pagar el alquiler correspondiente al tiempo de más que lo hubiera ocupado[28]. Otro caso curioso es el que le sucedió a Arnau Ginebreda, ciudadano barcelonés que se dedicaba a la fabricación de ballestas. Ginebreda recibió en establecimiento de Jaume de Santcliment, a cambió del pago de un censo, una vivienda con un *obrador* o taller adjunto, que eran contíguos con la vivienda que ocupaba Santcliment. Después que Arnau Ginebreda hubo gastado alrededor de 3.000 sueldos en la adecuación del local, Jaume de Santcliment se opuso a que el enfiteuta trabajara en el *obrador* ni usara la vivienda. Le amenazaba con la muerte para que abandonara aquel espacio y, en tres ocasiones, se lo ocupó valiéndose de las armas. Ante aquellos hechos, Pedro el Ceremonioso, el 29 de octubre de 1359, encargó al veguer, en su calidad de funcionario real, que investigara el hecho y que castigara a Santcliment, de manera que nunca más volviera a perjudicar a su enfiteuta[29].

II. Vida ciudadana

1. Prostitutas

Por lo que se refiere a la vida ciudadana en la Barcelona del siglo XIV, el poder judicial, criminal y civil, así como algunas funciones de policía y otras se delegaban al veguer[30], mientras que era competencia del baile la parte más estrictamente administrativa o referente a cuestiones fiscales: rentas, patrimonio del soberano, mercados, abastecimientos, molinos, etc., sin embargo, en estos años las decisiones definitivas se las solía reservar el rey.

Una de las preocupaciones de los gobernantes de las ciudades medievales era velar por la moralidad de sus habitantes y muchas de las Ordenanzas municipales iban encaminadas a este fin. Entre estas Ordenanzas no faltaban las que se referían a las prostitutas o *vils fembres*, *viles mulieres* o *inhoneste mulieres* –de todas estas formas se las denomina en los documentos medievales–. En la Edad Media, existía la idea de que la prostitución era algo que se debía castigar, pero que, si se consideraba necesario, no se podía suprimir. Esta contradicción la hallamos en las mismas disposiciones reales; mientras unas veces la reprimían, otras la toleraban abiertamente[31]. Sin embargo, a través de la documentación, observamos que la principal preocupación de los gobiernos de los municipios no era tanto eliminar a las *vils fembres* como evitar que se mezclaran con las mujeres decentes, para que no las pervirtieran con su mal ejemplo[32].

---

[28] ACA, C, reg. 645, fols. 17 v.-18 r.

[29] ACA, C, reg. 699, fol. 18 r.

[30] Sobre el veguer, véase Jesús LALINDE ABADÍA, *La jurisdicción real inferior en Cataluña ("corts, veguers, batlles")*, Barcelona, 1966; y la tesis doctoral de Flocel SABATÉ, *El veguer a Catalunya. Anàlisi del funcionament de la jurisdicció reial al segle XIV*, Universitat de Barcelona, 1993.

[31] Teresa María VINYOLES VIDAL, *Les barcelonines a les darreries de l'Edat Mitjana (1370-1410)*, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1976, pp. 49-50; Bronislaw GEREMEK, *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, Flammarion, 1976, p. 239.

[32] VINYOLES, *op. cit.*, p. 51.

Durante el siglo XIII, la jurisdicción sobre las prostitutas, alcahuetas, etc. correspondió al veguer, pero, poco a poco, pasó al *Consell* municipal de Barcelona.

En los años del reinado de Alfonso el Benigno, el municipio redactó diversas Ordenanzas sobre las prostitutas o *vils fembres*, casi todas encaminadas a delimitar sectores de la ciudad en los que les estuviera prohibido establecerse. Un decreto de Alfonso el Benigno, publicado en el año 1330, dispuso que, para expulsar a las *fembres vils* de los barrios en los que vivía gente honesta, el veguer tenía que ponerse de acuerdo con los *consellers* de la ciudad y ambos actuar en colaboración[33]. El 7 de diciembre de 1332, los *consellers* de Barcelona prohibieron que estas mujeres permanecieran, de dia ni de noche, en el patio o huerto situado detrás del muro del convento de San Daniel. La pena establecida para las infractoras era de 10 sueldos cada vez. Si no los podían pagar, tendrían que estar presas en el *Castell* del veguer durante diez días[34]. De nuevo, en febrero de 1333, los *consellers* de Barcelona prohibieron que las prostitutas estuvieran en la zona marítima de Barcelona, desde el convento de Frailes Menores hasta el *Rec de Sant Daniel*. La multa a pagar por las infractoras había ascendido a 20 sueldos o bien permanecer veinte días en la cárcel del veguer[35]. El 18 de enero de 1334, el municipio prohibió que las prostitutas, bajo ningún pretexto, circularan por la ciudad *pus lo seny del ladre haia sonat*, es decir, desde la hora de cenar y acostarse, hasta el amanecer. En este caso, la multa consistía en pagar 5 sueldos o estar cinco días en la cárcel[36]. Como hemos dicho, lo que menos toleraban las autoridades era que las prostitutas vivieran entre las personas decentes, alegando el mal ejemplo que daban. Entre las mujeres de mala reputación no sólo se incluian las declaradas públicas, sino también aquellas que vivían con un clérigo o con un hombre casado, ya que esto se consideraba una infamia[37]. Vemos así que Pere Pujal, servidor de la casa del rey, Mateu Guinovart, sastre, Bernat Clapers, mercader y Miquel Serra, todos ellos ciudadanos de Barcelona, con domicilio en la calle *d'en Rocha*[38], cuyas mujeres eran honestas, denunciaron al rey Alfonso el Benigno que una mujer pública, llamada Margarida, vivía con Berenguer Balaguer, un ciudadano casado, considerándose este hecho como una infamia. El 22 de septiembre de 1328, el soberano ordenó al veguer que obligara a la citada Margarida a abandonar inmediatamente aquel barrio[39]. A comienzos del año 1331, los *consellers* de Barcelona manifestaron, de nuevo, a Alfonso el Benigno que, pese a las diversas prohibiciones, las prostitutas aún seguían viviendo en vecindad con las mujeres decentes y, a pesar de que eran requeridas a ello por las autoridades, se negaban a marcharse, porque alegaban que las casas que habitaban eran de su propiedad. El rey, el 23 de enero del citado año, ordenó al veguer que expul-

---

[33] CARRERAS Y CANDI, *La ciutat de Barcelona*, p. 581. También en París existían unas leyes por las que se procuraba alejar a las prostitutas de las calles céntricas, de las cercanías de iglesias, conventos o cementerios y ubicarlas *extra muros* de la ciudad (GEREMEK, *op. cit.*, pp. 239-240).

[34] AHCB, CC, Llibre del Consell, 12, fol. 19 r. Cf. F. ROCA SOLÁ, *La regulación de la vida ciudadana por el municipio de Barcelona (1300-1350)*, Tesis de Doctorado, Universidad de Barcelona, 1975 (inédita).

[35] AHCB, CC, Llibre del Consell, 12, fol. 38 r.

[36] AHCB, CC, Llibre del Consell, 13, fol. 22 r.

[37] VINYOLES, *op. cit.*, p. 52.

[38] La calle *d'en Rocha* se hallaba muy cerca de la iglesia de Santa María del Pi. Tenía su entrada por la calle *Portaferrissa* y su salida por la *Riera del Pi* (actual calle del Cardenal Casañas) (Cf. Victor BALAGUER, *Las calles de Barcelona* (2 vols.), Barcelona, 1865-1866, II, p. 251).

[39] ACA, C, reg. 432, fol. 291 r.-v.

sara del barrio a todas aquellas mujeres que los *consellers* le indicaran, aunque fueran dueñas de sus residencias[40]. El hecho de que estas órdenes del rey se repitieran tan a menudo, indica que nunca se llevaban a efecto. En el mes de mayo de 1333, fueron los vecinos de las calles de *Santa Anna, Canuda, Bot* y *Portaferrissa* los que protestaban de que, en dichas vías públicas, hubiera tan gran número de *vilissime mulieres*. El día 30 del citado mes, Alfonso el Benigno reiteró al veguer de Barcelona la orden de expulsión, sin atender las apelaciones de las mujeres[41]. En el mes de julio de 1335, ya en los últimos tiempos del reinado de Alfonso el Benigno, todavía no se había realizado ese confinamiento de las prostitutas en un solo barrio. En el mencionado mes de julio, todos los que vivían o poseían propiedades en la calle de *Sant Pau* lamentaban que las mujeres deshonestas dañaran la buena reputación de las honestas. Por esto, el día 9 del mismo mes, Alfonso el Benigno ordenó, una vez más, que se las expulsara, aunque ocuparan casas de su propiedad[42].

Estas Ordenanzas las encontramos aún a mediados del siglo XIV. En pleno reinado de Pedro el Ceremonioso la situación poco había cambiado. Así lo demuestra el hecho que, en los primeros meses de 1353, eran los vecinos de las calles *dels Còdols, d'en Serra, d'en Carabaça, de Na Saga* y *dels Ollers* y hasta la calle de *Simon Oller* y la calle *d'en Avinyó*[43] los que se quejaban de la presencia en aquellas zonas de personas indecentes. Ante esta queja, el 15 de marzo de 1353, Pedro el Ceremonioso ordenaba a su procurador en Cataluña, al veguer y al baile de Barcelona que las expulsaran del barrio, tanto si vivían en casas propias como si las ocupaban en régimen de alquiler[44].

De estas noticias se deduce que las zonas de Barcelona en las que era más frecuente la prostitución eran los alrededores de la iglesia de *Santa Maria del Pi*, las calles de *Santa Anna, Canuda, Portaferrissa, Sant Pau*, y la zona de la calle *Códols* y *Escudillers*.

El castigo que solía aplicarse a las *viles mulieres* era pasearlas por la calle de la *Bòria*, "Bòria avall", sobre un asno[45].

2. Delincuentes

Otro grupo conflictivo de Barcelona lo constituian los delincuentes, muy numerosos también en aquellos siglos. La administración de justicia correspondía al veguer, aunque, en realidad, el rey era el juez supremo, y la persecución de los criminales era una de las funciones públicas del poder real. Generalmente, el monarca se reservaba para sí las sentencias definitivas, él mismo encargaba a determinados jurisperitos los procesos de ciertos delitos.

---

[40] ACA, C, reg. 441, fol. 122 r.; AHCB, Llibre Verd, I, fol. 332 r. col. 1. Se ha publicado una edición facsímil del Llibre Verd (Libro de Privilegios de la ciudad de Barcelona), Ayuntamiento de Barcelona-BASE. El estudio histórico y codicológico ha corrido a cargo de Sebastián RIERA y Manuel ROVIRA.

[41] ACA, C, reg. 462, fol. 135 r.-v. (ed. J. MUTGÉ, *Política, urbanismo*, pp. 356-357). La misma orden se repitió el 1ª de junio de 1333, esta vez a súplicas de Blanca de Carders –ACA, C, reg. 462, fol. 143 v. (*ibidem*, p. 358)–.

[42] ACA, C, reg. 472, fol. 284 r.-v. (ed. MUTGÉ, *Política, urbanismo*, pp. 368-369).

[43] Estas calles aún existen en la actualidad, en la zona comprendida entre las actuales calles dels Escudellers y de Avinyó, no lejos de la Rambla

[44] ACA, C, reg. 678, fol. 157 r.

[45] CARRERAS Y CANDI, *La ciutat de Barcelona*, p. 583.

Incluso, el propio rey, como máxima autoridad, dispensaba a sus súbditos de algunas penas, en su totalidad o en parte. Veamos algunos ejemplos significativos.

En enero de 1328, Jaume Ferrer de la Sala, Jaumó Salzet y otros cómplices fueron acusados de haber golpeado a Pere Dezlledó. Alfonso el Benigno, el 26 del citado mes, confió el caso al jurista barcelonés Bonanat Descasals[46]. El barcelonés Bonanat Marquet, a pesar de atribuírsele muchos crímenes, fue absuelto por el rey, el 10 de mayo de 1331, gracias a la intervención del hermano del monarca, Juan, arzobispo de Tarragona, que ostentaba el título de patriarca de Alejandría[47].

En el mes de julio de 1331 fue asesinado en Barcelona el mayor de los diez hijos de Bernat Roca. El culpable de esta muerte era el caballero Guillem Llor, quien fue condenado al pago de 2.000 sueldos, de los cuales 1.000 se entregaron a Roca y los otros 1.000 a los pobres, para la redención del alma del difunto. Sin embargo, como el asesinado tenía hijos a quienes mantener, el rey consideró más justo que los 1.000 sueldos fueran repartidos entre los citados hijos[48].

En este mismo mes de julio de 1331, un tal Pericó Ferrer hirió a Bernat Juncadella en el brazo izquierdo, brazo que hubo de serle amputado y, a consecuencia de ello, murió. Pericó Ferrer alegaba que, antes de herir a Juncadella, él había sido agredido. El 7 de julio del citado año, Alfonso el Benigno confió la cuestión al veguer[49].

Ya en el año 1332 y, concretamente, el día 12 de mayo, un tal Simó de Vic, llamado también Riusec, salió extramuros de Barcelona y, encontrando a un muchacho de unos doce años que araba un campo, le llamó hacia sí y le golpeó de tal manera que, a consecuencia de las heridas que le causó, el muchacho murió. El 25 de mayo de 1332, el rey mandó al veguer que investigara la verdad, empezando por detener a Simó y confiscarle sus bienes, hasta que se dictara la sentencia definitiva, que se reservaba el rey[50].

De la época de Pedro el Ceremonioso, aportamos el ejemplo siguiente: a finales de 1353 o comienzos de 1354, Francisco Coral, notario de Barcelona y Francisco Portell, su substituto, atacaron, con armas, a Pere Gispert, en la plaza de *Sant Jaume* de Barcelona. A consecuencia del ataque, el citado Pere fue gravemente herido en la nariz y perdió cinco dientes. A petición de Pere Gispert, el rey ordenó al veguer de Barcelona que actuara con diligencia y rigor en este asunto, reservándose el monarca la sentencia definitiva[51].

---

[46] ACA, C, reg. 519, fol. 59 r.

[47] ACA, C, reg. 483, fol. 179 r.

[48] ACA, C, reg. 533, fol. 101 v. .

[49] ACA, C, reg. 446, fol. 27 r.-v.

[50] ACA, C, reg. 526, fols. 215 r.-v.

[51] ACA, C, reg. 677, fol. 204 r.-v.

RICAMI E PIZZI IN FONTI DOCUMENTARIE ED ICONOGRAFICHE DELLA PRIMA ETÀ MODERNA IN AREA EMILIANO-ROMAGNOLA*

MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI
(UNIVERSITÀ DI BOLOGNA, ITALIA)

Il tema che mi interessa trattare è quello delle prime attestazioni di pizzi a Bologna ed in area emiliano-romagnola nel corso del XVI secolo partendo da una fonte poco o niente affatto usata per questo tipo di ricerche: le leggi suntuarie[1]. Tali norme, volte a limitare i lussi, hanno disciplinato, a partire dalla seconda metà del Duecento, la lunghezze degli strascichi come la larghezze delle maniche ed hanno dosato anche il ricorso a ricami e a pizzi denominati in un paio di casi "trine". Pizzo e merletto sono termini sinonimici. Merletti per eccellenza sono considerati quelli ad ago e a fuselli. Sia l'uno che l'altro termine alludono a frastagliature. Merletto deriverebbe da merlo, inteso come coronamento di opera fortificata o di edificio, mentre pizzo deriverebbe da guglia, cima o vetta. Il riferimento in entrambi i casi è alla forma appuntita delle prime bordure dentellate che compaiono agli orli delle vesti (fig.1), ai polsi o nei colletti[2]. Quando l'iconografia ci tramanda queste delicate bordure esse evidentemente erano già in uso e forse non da breve tempo. Quando poi le leggi suntuarie prendono di mira questi ornamenti, essi dovevano essere diventati diffusi e vistosi, preziosi e dunque "eccessivi", tanto da esigere appunto un disciplinamento.

Per quanto riguarda Bologna, i pizzi definiti "profili fatti in telaro overo agocchia" compaiono per la prima volta, elencati assieme ai ricami, nella normativa bolognese del 1559[3]. Dunque è solo alla metà del XVI secolo che una fonte di tradizione a quel tempo ormai plurisecolare –le prime norme suntuarie risalgono infatti alla metà del XIII secolo–, considera i pizzi.

I ricami erano oggetto di restrizione già da lungo tempo in tutte le città in cui si erano diffusi nel XIV secolo. A Venezia, ad esempio, di fronte a uno sfoggio giudicato eccessivo il Senato vietò il 20 giugno 1334 agli uomini e alle donne vesti di panno "ad aurum laborato ad acum"[4].

Le norme emanate a Bologna nel 1288 proibivano tra l'altro ai maschi di più di 12 anni e alle donne maritate "vestimentum habere vel portare aliquod ornamentum de frixis

---

* Il 24 ottobre 2002 Nilda Guglielmi ha tenuto a Rimini, su mio invito, una lezione agli studenti del Corso di laurea in "Culture e Tecniche del Costume e della Moda" sul tema "Vesti e marginalità nel Medioevo". Questo saggio è per ricordare quell'occasione e per attestarle stima e amicizia.

[1] M. G. MUZZARELLI, "Le leggi suntuarie", in *La moda. Storia d'Italia. Annali*, 19, Torino, 2003, pp. 185-220.

[2] Vedere catalogo della mostra intitolata *I pizzi: moda e simbolo*, a cura di A. MOTTOLA MOLFINO e M. T. BINAGHI OLIVARI, Milano, 1977 (Museo Poldi Pezzoli)

[3] *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, a cura di M. G. MUZZARELLI, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Direzione generale per gli Archivi, 2002, p. 200.

[4] F. BRUNELLO, *Arte e mestieri a Venezia nel Medioevo e nel Rinascimento*, Vicenza, 1980, p. 131

seu frixum"[5]. I "frixos", vale a dire i ricami, erano vietati assieme a molti altri ornamenti "chanellas, flubetas, cordellas, botoncellos, aut margaritas sive perlas, nacharas, smaltum, choralium..." negli Statuti del 1335[6].

I ricami in filo d'oro erano molto amati all'epoca e chi se li poteva permettere li sfoggiava anche a dispetto delle leggi suntuarie fino ad essere costretto a pagare la multa da esse prevista: uno speziale della cappella S. Giovanni in Monte di Bologna fu condannato al pagamento di 5 lire a causa dei "frexios deauratos" esibiti dalla moglie[7] e non fu l'unica multa per ricami proibiti emessa fra il luglio 1365 e il giugno dell'anno successivo.

Anche gli Statuti bolognesi del 1389 proibiscono i ricami non solo in filo d'oro o d'argento ma anche in seta[8], pena il pagamento di una multa di 5 lire. Nove anni dopo, quando venne emessa una nuova normativa suntuaria, il divieto di portare o avere vestiti ricamati –ma anche bottoni ricamati– venne ripetuto, ma il divieto non valeva per le vesti vecchie, quelle cioè già confezionate al tempo dell'emanazione della legge. In questo caso tali vesti andavano dichiarate e bollate, segnate cioè con un apposito bollo. La pratica venne riproposta nel 1401 e poiché è giunta fino a noi la registrazione di oltre 200 vesti descritte e bollate in quell'anno[9] possiamo asserire con certezza che i ricami erano molto apprezzati. Fra i soggetti rappresentati sono frequenti gli animali che costituiranno, come sappiamo, uno dei soggetti preferiti anche dei merletti[10].

Le norme bolognesi del 1474[11] fanno nuovamente riferimento ai ricami che sono consentiti alle donne delle diverse categorie sociali per valori differenziati: alle spose e figlie di cavalieri erano concessi ricami che non valessero più di 35 ducati d'oro, alle donne di dottori e gentiluomini per non più di 25 ducati e per 20 ducati alle figlie e spose di notai, di cambiatori, di drappieri e degli appartenenti all'arte della seta.

Fregi d'oro sono limitati anche nella normativa del 1514[12] ed in quella del 1525 che vieta i ricami alle donne delle arti inferiori fra le quali si annovera quella dei ricamatori[13]. Nella stessa normativa si dichiara frutto dei nuovi tempi la "detestabile abusione", a proposito di vesti femminili, di "stratagliarli e lavorarli con varii disegni e foggie sì per mano di ricamatori come etiandio di sarti" che fanno vesti "recamate e galleggiate con gran spesa"[14]. Nel 1545 viene rinnovato il divieto di "ricami di qualunque sorte"[15] mentre compaiono come oggetto di disciplinamento "carette et cocchi che si fanno fuor di misura superbi et di molto oro ornati"[16] e in proposito viene precisato che "le coperte di esse carette et cocchi non possino essere di seta, né con ricami di alcuna sorte". Neanche i "fornimenti et selle de le cavalcature"

---

[5] *La legislazione suntuaria*, p. 54.

[6] *Ibidem*, p. 78.

[7] *Ibidem*, p. 86.

[8] *Ibidem*, p. 113.

[9] *Ibidem*, pp. 137-147. Vedere *Belle vesti, dure leggi. "In hoc libro continentur et descripte sunt omnes et singule vestes"*, a cura di M. G. MUZZARELLI (con bozzetti di Luisa Zurla), Bologna, 2003.

[10] *Arca di filo. Gli animali nel merletto dalla collezione Arnaldo Caprai*, a cura di D. DAVANZO POLI, Spello (PG), Centro studi e ricerche Arnaldo Caprai, 2002.

[11] *La legislazione suntuaria*, p. 156.

[12] *Ibidem*, p. 169.

[13] *Ibidem*, p. 177.

[14] *Ibidem*, p. 179.

[15] *Ibidem*, p. 183.

potevano essere ornate in oro o ricamate. Un bando del 1545 proibisce alle meretrici vesti o calze con liste, ricami o altri addobbi[17].

Nel 1557 compaiono fra gli ornamenti proibiti i "gibellini" con le teste d'oro (fig. 2) e i ventagli con manichi e catene d'oro e finalmente nel 1559 una "Provisione sopra le pompe" fa riferimento, oltre che ai ricami, ai primi pizzi impiegando questi termini: "Si prohibiscono totalmente tutti li ricami et profili fatti o in telaro o con agocchia in disegni di qualonque sorte"[18]. La norma è riportata in termini simili nel Bando del 4 marzo 1561 e nell'occasione si precisa che erano proibiti tutti i "riccami et profili fatti in telaro o vero agocchia in disegno di qualonque sorte, cioè a figure, opere fogliami et rivolti, così in vestimenti, cappe, sagli, cossali, giupponi, coperte et fornimenti da cocchi... come generalmente in qualunque altra cosa per vestire et ornamento degli huomini et delle donne"[19]. Lo stesso divieto è riproposto il 12 aprile 1568[20]. In quest'ultimo provvedimento ricchissimo di divieti anche nuovi –si proibiscono ad esempio "ogni sorte et qualità de lavori di vetro o altra cosa simile, o buona o falsa che sia ma anche guanti profumati di ambra o muschio– si precisa che "li lavori di filo o di seta non possano eccedere la larghezza di tre dita"[21]. Nel 1570 si vietano "ricami grandi né piccoli fatti o con dissegni trapunti in tellaro overo ad agocchia di qual si sia sorte"[22]. La stessa proibizione ricompare due anni più tardi e nuovamente nel 1575[23]. Nel 1582 la formula di proibizione registra qualche novità: proibiti "ricami grandi o piccioli fatti o con disegni trapuntati overo di agucchia di qual si voglia sorte, in telaro o fuori di telaro"[24]. Tali ornamenti non potranno essere applicati a vestiti corti o lunghi, da donne o da uomini, né a ventagli "et altre cose simili".

I merletti ebbero evidentemente molto successo a Bologna già nel XVI secolo, sulla scia di quanto ebbe luogo a Venezia[25] dove probabilmente nacque già all'inizio del Quattrocento quell'intreccio di filo denominato "trina di Venezia" ovvero "gramita" poi conosciuto come merletto. Gentile Bellini, Carpaccio e altri pittori dell'epoca testimoniano la diffusione di questo ornamento protetto alla metà del Quattrocento dal doge che emanò un editto in tal senso. Da allora la tecnica del "punto in aria" si arricchì in vari modi[26]. Con il Cinquecento, stando alla ricostruzione della moda veneziana compiuta da Doretta Davanzo Poli, cominciano a comparire ai bordi della veste, agli angoli del fazzoletto da mano minuscole puntine frastagliate, delicate dentellature traforate realizzate ad ago[27].

A partire dal XVI secolo presero a diffondersi libri che riproducevano modelli di ricami e di merletti per i pizzi ad ago e a fuselli. Anche quest'ultima arte nacque probabilmente a

---

[17] *Ibidem*, p. 185.
[18] *Ibidem*, p. 190.
[19] *Ibidem*, p. 200.
[20] *Ibidem*, p. 205.
[21] *Ibidem*, p. 214.
[22] *Ibidem*, p. 215.
[23] *Ibidem*, p. 220.
[24] *Ibidem*, rispettivamente pp. 224 e 239.
[25] *Ibidem*, p. 248.
[26] D. DAVANZO POLI, "Il merletto: un'arte tutta veneziana", in D. DAVANZO POLI, S. LUNARDON, *Merletti. Esposizione di una selezione di antichi merletti veneziani dalle collezioni IRE*, Albignasego (PD), 2001, pp. 21-49.
[27] BRUNELLO, *op. cit.*, p. 133.
[28] D. DAVANZO POLI, *Abiti antichi e moderni dei Veneziani*, Venezia, 2001, p. 61.

Venezia. E' opinione diffusa che i merletti siano nati a Venezia nella seconda metà del Quattrocento nella tipologia ad ago, come estrema evoluzione del ricamo, "quale sfogo creativo di dame nobili acculturate da un contesto ambientale raffinato"[28]. I primi libri di disegni per merletti e ricami risalgono alla fine degli anni Venti del XVI secolo.

A proposito della produzione di libri di modelli va ricordato che l'arte della stampa giunse in Italia circa nel 1464 ed ebbe grande importanza anche nel settore dei disegni di merletti e ricami. Fra il 1520 e il 1640 ha avuto luogo un'autentica fioritura di libri di modelli per ricami e per merletti, il che prova il grande successo di quest'arte. "Nessuno sforzo e successo editoriale", ha asserito Alessandra Mottola Molfino, è "paragonabile a questo pure in campi molto battuti come i libri di architettura e di calligrafia"[29]. Per l'Italia Venezia resterà per tutto il XVI secolo il maggior centro produttore di questi libri che nella nostra penisola incontrarono nel corso del secolo successivo notevole successo a Bologna, a Padova e a Roma. Si trattava di testi indirizzati a un pubblico nuovo, quello delle donne, alle quali ci si rivolgeva con termini gentili che riecheggiano Boccaccio quali "leggiadre donne" o "sagge donzelle".

Una delle strade da seguire per ricostruire la storia dei merletti è proprio quella dell'editoria dedicata alle esecutrici di ricami e pizzi. Rosaria Campioni alcuni anni fa ha seguito la pista dei libri di merletti per condurre un ragionamento incentrato sull'Emilia-Romagna[30]. Studiando la localizzazione degli esemplari delle edizioni elencate da Arthur Lotz nella sua bibliografia dei libri di modelli, si ricava che la penisola italiana è fra Cinque e Seicento uno dei principali centri di produzione di libri di modelli e che Venezia detiene il monopolio della produzione di questi libri fino al 1555; dopo questa data compaiono altri luoghi quali Toscolano, Roma, Padova, Firenze, Bologna Piacenza, Perugia e Siena. Le edizioni emiliane del XVI secolo sono pochissime: un *Fiori di ricami* edito a Bologna nel 1591 e dello stesso anno un *Libro di lavorieri alla serenissima signora Margarita Gonzaga da Este.* Autore dei disegni di quest'ultimo è il pittore bolognese Aurelio Passarotti che per proprio diletto e per far piacere ad alcune nobili bolognesi realizzò "varji dissegni di lavori". L'album comprende 44 tavole xilografche delle quali la prima raffigura lo stemma estense mentre le successive 27 sono dedicate a gentildonne bolognesi i cui cognomi figurano alla base del fregio che allude agli elementi araldici delle famiglie (fig. 3). Gli altri modelli non sono dedicati e offrono spunti per realizzare puntine di collari e guarnizioni di tovaglie. "L'opera ci presenta una sorta di galleria della nobiltà felsinea", ha osservato Rosaria Campioni[31], e rappresenta sul piano dell'esecuzione di ricami e merletti quello stesso gusto e la medesima passione per tali ornamenti testimoniata dalle leggi suntuarie, che miravano appunto a disciplinare il ricorso a ricami e pizzi, ed attestata anche dall'iconografia sebbene in forma sporadica fino alla fine del XVI secolo.

A riprova della precoce passione per questi ornamenti può essere citato il fatto che "forse la prima trina che appare nei quadri è quel breve fregio di mòdano ricamato alla

---

[28] *Ibidem*, p. 67.

[29] A. MOTTOLA MOLFINO, "Nobili, sagge e virtuose donne. Libri di modelli per merletti e organizzazione del lavoro femminile tra Cinquecento e Seicento", in *La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600*, Roma, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi 4, 1986, pp. 277-293, in partic. p. 277.

[30] R. CAMPIONI, "Libri di merletti e disposizioni suntuarie nel XVI secolo: alcune indicazioni per l'Emilia-Romagna", in *Le trame della moda*, a cura di A. G. CAVAGNA e G. BUTAZZI, Roma, 1995, pp. 125-151.

[31] *Ibidem*, p. 130.

scollatura delle vesti nei ritratti dei componenti la famiglia Bentivoglio che il Costa dipinse per San Giacomo Maggiore (fig. 4)" come ha osservato Elisa Ricci parlando del successo incontrato a Bologna dalle arti della tessitura, del ricamo e delle trine[32]. Il *Libro di lavorieri* ha avuto molta fortuna tra Otto e Novecento nell'epoca della riscoperta del Medioevo che ha riguardato anche le cosiddette arti minori tra le quali ha primeggiato quella dei ricami e dei merletti rilanciata dall'"Aemilia Ars". Quest'ultima prese diverse spunti o riprodusse fedelmente molti modelli di pizzi cinquecenteschi. Un esempio è costituito dalla culla, ispirata dall'opera pittorica di Lavinia Fontana, "Bambino nella culla" (fig. 5) realizzata intorno al 1538[33], che nel 1906 venne inviata all'Esposizione di Milano (fig. 6).

Come si è detto, il *Libro de lavoreri* è stato stampato nel 1591. A un anno prima risale l'opera di Lavinia Fontana, "La famiglia Gozzadini" che ritrae gli uomni e le donne di casa Gozzadini riccamente vestiti e ornati di pizzi (fig. 7). Si dice che la celebre ritrattista bolognese abbia accolto suggerimenti dall'opera di Bartolomeo Passarotti, fratello dell'esecutore dei disegni del *Libro de lavoreri*, e che fosse molto sensibile ai dettami della moda internazionale dei ritratti di corte che, sul finire del XVI secolo, raffiguravano sia uomini sia donne con alti pizzi ai polsi o al collo (fig. 8).

"La famiglia Tacconi" ritratta da Ludovico Carracci (1555-1619) ci reca testimonianza di ricorso a pizzi ornamentali anche in ambiente non cortese: ad essere ritratta infatti è la famiglia della sorella dell'artista, Prudenza con marito e figli. Prudenza, che appare vestita sobriamente, ha i polsini bianchi dell'abito decorati con un pizzo basso (fig. 9), quelle puntine che segnano la prima comparsa di questo tipo di decorazione.

Il pizzo è usualmente considerato una modificazione-evoluzione del ricamo ma può anche essere visto come un arricchimento di quei profili bianchi che da tempo comparivano ai bordi delle scollature e delle maniche: bordi dapprima semplici, arricchiti successivamente, dalla metà circa del XVI secolo da puntine e decori. Negli stessi anni a Bologna l'iconografia testimonia come le donne amassero ornarsi di veli sottilissimi di seta, materiale con il quale forse erano realizzati quei profili ai quali si è fatto cenno.

Quanto alle testimonianze materiali, benchè il materiale dovesse essere numericamente ricchissimo, come testimoniano gli inventari, poco è giunto fino a noi (figg. 10 e 11). Il pizzo in seta naturale, la blonda, o quello nero più pregiato, anche se di fabbricazione più recente, compare raramente a causa della sua fragilità rispetto a quello in lino o cotone. Per la biancheria, anche liturgica, era di solito usato merletto in refe, più resistente e quindi giuntoci in più esemplari[34]. Rarissimi i pizzi eseguiti in filato metallico, oro e argento, pure molto usati nel tardo Cinquecento e nel Seicento. I pezzi cinquecenteschi sono abbastanza numerosi nella Collezione Gandini di Modena che vanta tramezzi e bordi a fuselli della seconda metà del XVI secolo e anche qualche merletto in filo metallico della stessa epoca[35].

---

[32] E. RICCI, *Introduzione a Merletti e ricami dell'Aemilia Ars*, Milano, 1929, ricavo l'indicazione da R. CAMPIONI, *op. cit.*, p. 131.

[33] V. CAPECCHI-A. PESCE, "L'Aemilia Ars "merletti e ricami": storia di un'impresa tutta femminile", in *Aemilia Ars. Arts and Crafts 1898-1903 a Bologna*, a cura di C. BERNARDINI, D. DAVANZO POLI, O. GHETTI BALDI, Bologna, 2001, pp. 127-153. *Ibidem* vedere anche R. CAMPIONI, *"Il libro di disegni cinquenteschireso vivo e fattivo"*, pp. 117-124.

[34] E. PARMA ARMANI, "Note sul collezionismo di pizzi nell'Ottocento", in *Storia della moda*, a cura di R. VARESE e G. BUTAZZI, Bologna, 1995, pp. 239-263.

[35] *La collezione Gandini. Merletti, ricami e galloni dal XV al XIX secolo*, a cura di T. SCHOENHOLZER NICHOLS e I. SILVESTRI, Modena, 2002.

Non sono molte le normative suntuarie cinquecentesche che fanno riferimento ai pizzi. A Cesena se ne parla nel 1584 proibendo di portare l'oro e l'argento, vero o falso che fosse, "in cordelle, passamani, vezzole, trine o in qualsivoglia altro modo"[36]. Nella stessa normativa, in riferimento al vestire degli uomini, si dice che "Sagli, casacche, robiglie et simili non si possano fare di cosa di più valore che il veluto, né quelli di seta con altro ornamento che di trine o passamani, quelli di lana con veluto, raso o cosa di minor prezzo"[37].

A Modena il censore dei lussi scopre i pizzi nel 1563 e infatti in una Grida emanata quell'anno "Si prohibiscono totalmente tutti i ricami et profili fatti in telaro o all'ago in disegno di qualunque sorte cuioè a figure, opere, fogliami et risvolti, così in vestimenti, cappe, sagli, cosciali, giupponi, coperte et fornimenti da cocchi, carrette et cavalli come generalmente per qualunque altra cosa per vestire et ornamento d'huomini et di donne"[38]. A Parma (fig. 12) nel 1559 si vietava agli uomini di indossare capi "dove siano oro o argento" e "ogni sorta di recami fatti con l'ago o vero in disegno, in tellaro o in altro qual si voglia modo"[39]. Una Riformanza suntuaria faentina del 10 marzo 1560 proibiva "tutti i ricami et profili fatti o in colori o con agocchia in dissegno et così in vestimenti per uso di qualunque persona, come in fornimenti di cocchi et carrette, et generalmente in ogni altra cosa"[40].

A Reggio Emilia sono costantemente proibiti i ricami ("omnia frixia")[41] e in proposito ci si esprime nel 1489 in termini un po' diversi dal solito nel proibire "vestes recamatas seu accu pictas"[42]. In aree circonvicine ma in ambiente di corte, presso quella dei Pico ad esempio[43], ricami e pizzi non subivano limitazioni (fig. 13). Liste, intagli, trinciature e ricami sono proibiti anche a Rimini nel 1573 e nella normativa emanata quell'anno si fa riferimento ad un ornamento forse non privo di relazione con i pizzi là dove si dice che "volendo guarnire con passamani, cordoni rizzoli di seta" (è possibile che si tratti di merletti) questi ornamenti non possono valere più di 4 scudi d'oro. Nella Provvisione riminese del 24 maggio 1594 compare invece il termine trina: "Che le spose possino haver quattro vesti di seta che sorte di drappo più li piacerà senza tessitura o trina, guarnitione, ricamo o qualunque altra sorte di lavoro d'oro o d'argento"[44]. Forse il riferimento era ai merletti in filato metallico.

La normativa forlivese di fine Cinquecento disciplina "golette, gorghiere o petti di tela di rensa"[45] ma non fa cenno ai pizzi che tanto a Forlì come a Imola e nelle altre città sia della Romagna sia dell'Emilia –per ricorrere ad una distrettuazione e ad una terminologia attuale– attraevano le gentildonne come è testimoniato dall'iconografia (figg. 14 e 15).

Sul finire del XVI secolo, con un po' di ritardo rispetto al libri di "lavoreri" e rispetto alle testimonianze rese dall'iconografia, i pizzi entrano a far parte del vasto catalogo degli

---

[36] *La legislazione suntuaria*, p. 364.

[37] *Ibidem*, p. 366.

[38] *Ibidem*, p. 408.

[39] *Ibidem*, p. 459.

[40] *Ibidem*, p. 542.

[41] *Ibidem*, pp. 595 e 600.

[42] *Ibidem*, p. 612.

[43] G. MARTINELLI BRAGLIA, *I Pico e i Gonzaga. Arte e cultura*, Carpi, 2000, in partic. "L'abbigliamento femminile", pp. 86-99.

[44] *La legislazione suntuaria* , p. 674.

[45] *Ibidem*, p. 333.

oggetti proibiti dalla normativa suntuaria che, registrato il successo, anzi la passione per questi ornamenti ne intende limitare quando non proibire l'uso. Operando con fonti diverse ed intrecciandole fra loro è possibile dunque ricostruire per l'area emiliano-romagnola la storia della comparsa e dello sfoggio dei merletti, della loro elaborazione ed infine della dosatura di questo delicato e prezioso abbellimento che, nonostante le proibizioni, dilagherà nel corso del Seicento (fig. 16).

Fig. 1. Giovanni di Piermatteo Boccati, *Madonna dell'orchestra*, 1455-60, Perugia, Galleria nazionale dell'Umbria.

Fig. 2. Prospero Fontana, *Ritratto di gentildonna*, prima metà del secolo XVI, Bologna, Museo Davia Bargellini.

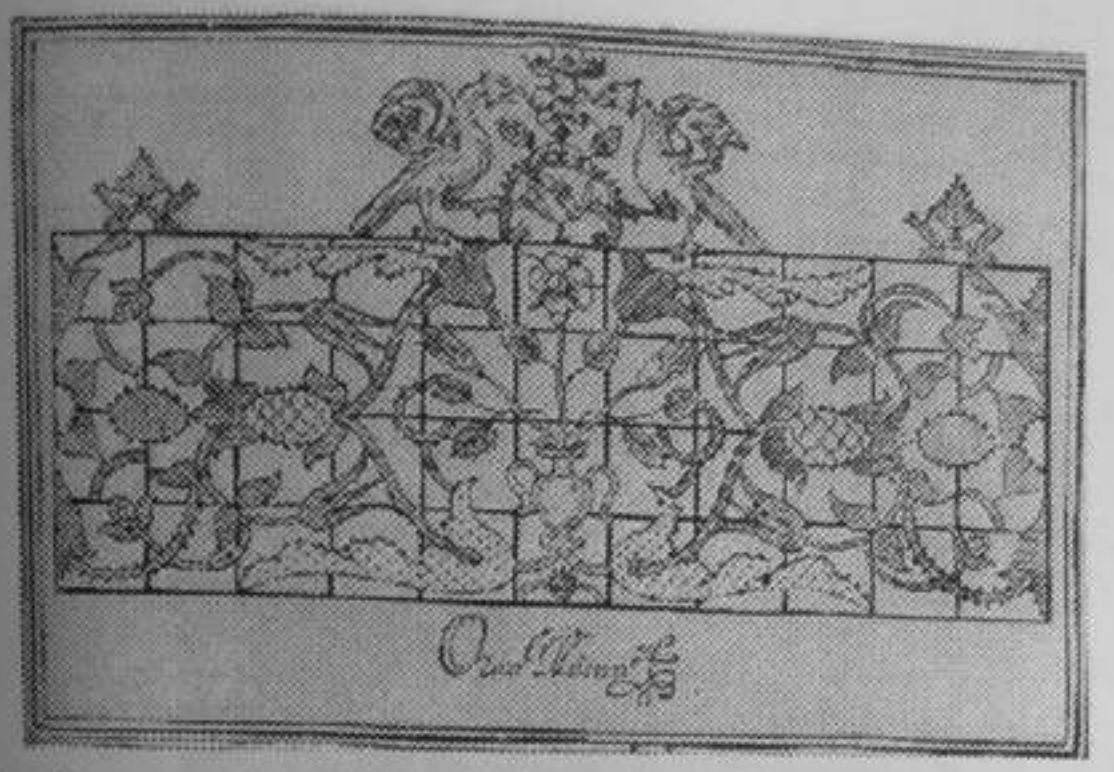


Fig. 3. Aurelio Passerotti. *Libro di lavorieri alla serenessima signora Margarita Gonzaga d'Este*, Bologna, 1591, modello.

Fig. 4. Lorenzo Costa, *La famiglia Bentivoglio*, 1488, Bologna, chiesa di San Giacomo Maggiore.

Fig. 5. Lavinia Fontana. *Ritratto di neonato nella culla.* 1583 circa. Bologna. Pinacoteca nazionale.

Fig. 6. Culla inviata all'Esposizione di Milano del 1906, foto d'epoca, San Lazzaro, Collezione Fernè, Fondo Aemilia Ars.

Fig. 7. Lavinia Fontana, *Ritratto della famiglia Gozzadini,* 1584, Bologna, Pinacoteca nazionale.

Fig. 8. Lavinia Fontana, *Gentildonna con bambino*, post 1595, Bologna, Pinacoteca nazionale.

Fig. 9. Ludovico Carracci, *La famiglia Tacconi,* Bologna, Pinacoteca nazionale.

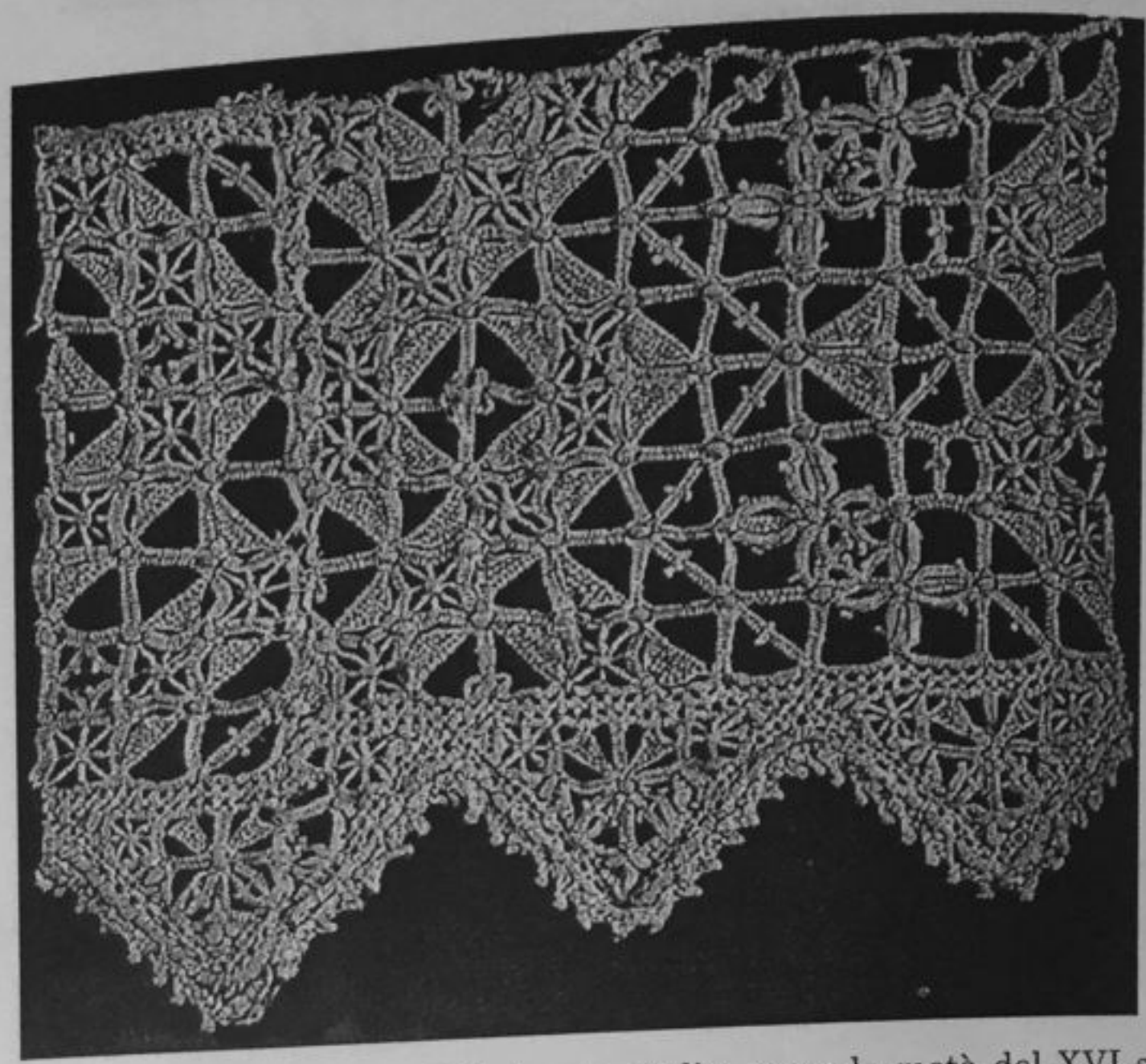


Fig. 10. Collezione Gandini, cat. 136_ bordo, Italia, seconda metà del XVI secolo, frammento di tela ricamata.

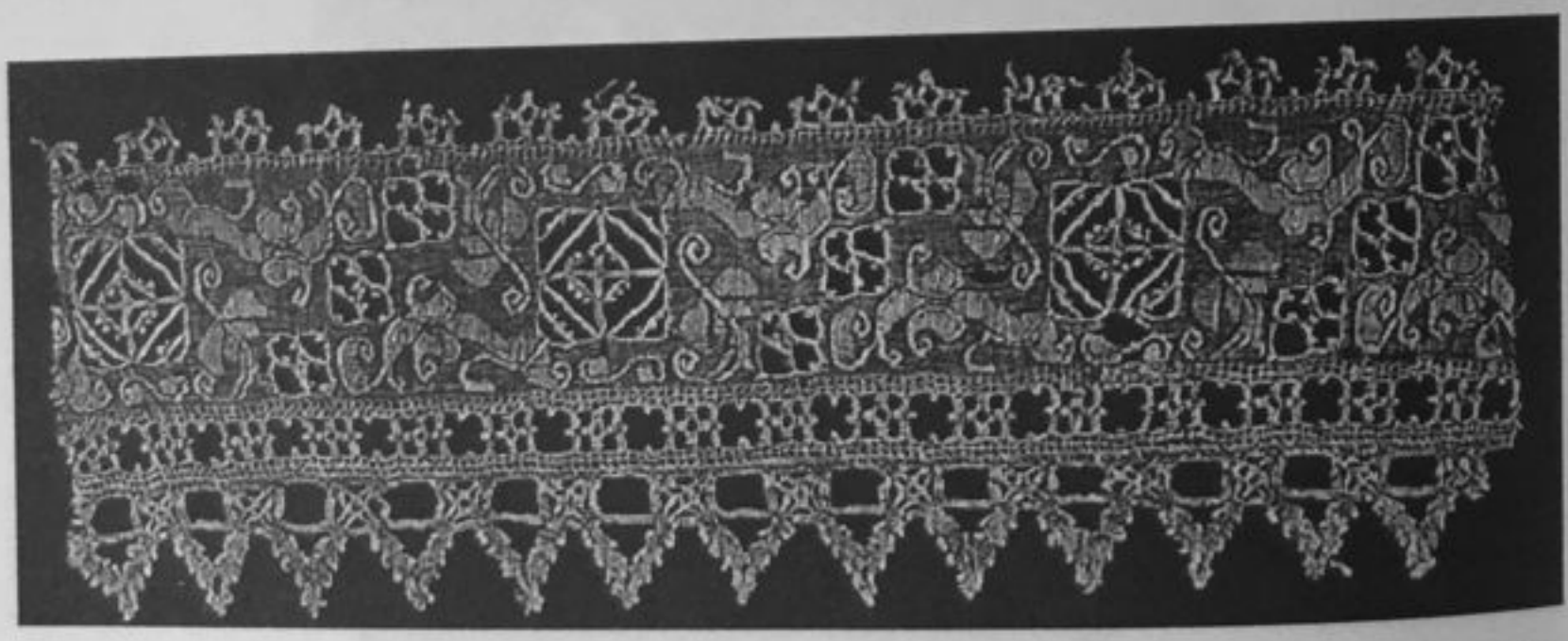


Fig. 11. Collezione gandini, cat. 137: bordo, Italia, seconda metà del XVI secolo, frammento di tela ricamata con finitura a fuselli.

Fig. 12. Gerolamo Mazzola Bedoli, *Ritratto di Anna Eleonora Sanvitale, 1562, Parma. Galleria nazionale.*

Fig. 13. Autore emiliano, seconda metà del secolo XVI, di Fulvia da Correggio Pico, Mirandola, Museo Civico.

Fig. 14. Pittore emiliano-romagnolo, *Ritratto di Cesarina Hercolani*, 1550 circa, Forlì, Pinacoteca Civica.

Fig. 15. Scuola emiliana, *Ritratto di gentildonna*, 1570, Imola, Pinacoteca Civica.

Fig. 16. Autore emiliano (?) dell'inizio del XVII secolo, *Ritratto di dama di casa da Correggio*, Correggio, Palazzo dei Principi.

LA IMAGEN ECUMÉNICA DEL CÉSAR CARLOS EN SAN MARCOS DE LEÓN[1]

MANUEL NÚÑEZ RODRÍGUEZ
(UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, ESPAÑA)

En la fachada de San Marcos de León, veinticuatro medallones, ubicados en el zócalo derecho, inmortalizan la dimensión ecuménica de Carlos V, en torno a los años 1533-1537[2]. Preeminencia y superioridad para quien ostentaba la Corona del Sacro Imperio ceñida por Clemente VII en Bolonia el 24 de febrero de 1530.

Mediante síntesis combinada mito-reyes bíblicos-recuerdo histórico, Héctor, Hércules, Aquiles, Alejandro Magno, Julio César, David, Carlomagno, son algunos de los retratos que, junto con los de Alfonso II, Felipe el Hermoso y los Reyes Católicos, consensuan la dimensión y superioridad del "elegido" para llevar a cabo la misión universal cuando la expansión española en América y la reciente toma de Túnez, constituían experiencias de efectividad política que honran su imagen como al depositario de un dimensión mesiánica[3]. Concepto con amplios contenidos propagandísticos, aplicado en tiempos de sus predecesores Isabel de Castilla y Fernando de Aragón[4].

Junto a los arriba citados, David combina, con su presencia, una intención no muy diferente a la que se adjudicaba a lo largo del medievo: su asociación a la mística del poder, quedaba enmarcada por su condición de rey ungido y que, por lo mismo, actúa bajo la inspiración divina[5]. Ello significaba, entre otras cosas, la invocación de la grandeza de Israel. Adelantándonos en las páginas del tiempo, otro protagonista era Alfonso II. Su inscripción crediticia como *Alfonso el Casto Rey de Hispania*, convoca con su presencia al monarca asociado con el titular de la Orden de San Marcos de León –el caballero Santiago en la Batalla de Clavijo–, además de simbolizar el continuismo del legado godo.

Junto a la presencia de ambos, están quienes consiguieron transformar el mundo con sus campañas militares y legaron una realidad ecuménica: Hércules, Alejandro Magno, Julio César, Aníbal, etc. Un legado, a su vez, objeto de consenso –Maquiavelo– o de crítica –Erasmo–. ¿Por qué, entonces, esta hábil combinación?, ¿fue más sensible el César Carlos a los planteamientos de Maquiavelo que a los de Erasmo, a pesar de los consejos a él dirigidos en *Educación de un príncipe cristiano*? Habrá que volver sobre esta cuestión.

---

[1] Agradezco a Begoña Fernández Rodríguez, su colaboración en la parte gráfica.

[2] Mª Dolores CAMPOS SANCHEZ BORDONA, *Juan de Badajoz y la arquitectura del Renacimiento en León*, León, Universidad de León-Servicio de Publicaciones, 1993, pp. 197, 234 y 247.

[3] José Manuel NIETO SORIA, "Propaganda política y poder real en la Castilla Trastámara", *Anuario de estudios medievales*, 25 (1995), 489-511.

[4] Ana Isabel CARRASCO MACHADO, "Propaganda política de los panegíricos poéticos de los Reyes Católicos: una aproximación", *Anuario de estudios medievales*, 25 (1995), 517-543.

[5] José Manuel NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, EUDEMA, 1988, p. 105.

En su punto de partida, este programa da acogida a quienes por sus dimensiones universales todavía fueron analizados en Bérgamo (1995) como expresión del Ecumenismo político en la conciencia de Occidente: Hércules, Alejandro, David, César, Octavio Augusto, conforme a las tradiciones político culturales de cada momento histórico, incluida la visión ecuménica de San Isidoro de Sevilla[6].

Junto a los antedichos, San Marcos de León añade en su galería de retratos a Octavio Augusto, Trajano y Carlomagno. Ello significaba, entre otras cosas, su condición de heredero del mundo romano y del carolingio; ficción que Carlos V habría de tomar muy en serio, tras haberse coronado como rey de los romanos en Aix-la-Chapelle –23 de octubre, 1520–, buscando su identificación con el primer emperador romano, Octavio Augusto, y con Carlomagno, el restaurador del Imperio en la Edad Media, lo que convertía a Carlos V en verdadero César, a la vez que ponía en entredicho las aspiraciones de Francisco I de Francia como último descendiente de los carolingios[7]. También es importante observar, en este programa iconográfico de León, la resaltada presencia de Príamo, Héctor y Paris. Nada indica que fuera una transgresión, si no una apelación consensuada que cubre los orígenes de lo que podría ser una Historia lagunar, aunque flanquee el mito, la leyenda y que otorgaba una continuidad[8]. Una legitimidad continuista que ya reconocía en los romanos su origen troyano, y que ilustraba, asimismo, el llamado principio de monarquía universal asociado a la idea de Imperio. Ilusiones utópicas que J. A. Maravall señalaba con el advenimiento de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, conforme a la propuesta de Fray Juan de Padilla quien esperaba que por la obra de los nuevos reyes "España mereciera mayor monarquía que la que fue del César"[9]. Planteamiento que había que asociar a la situación de aquel momento: la preeminencia peninsular frente a la presencia musulmana.

En los tiempos de Carlos V, la galería de retratos de San Marcos, es coetánea del avance de los turcos por Europa –asedio de Viena–, cuyo imperio se ubicaba en lo que había sido la antigua Troya, y su objetivo era, conforme a las Cortes de Valladolid, en 1527, "excederse a Alejandro y a los romanos, para así alcanzar la monarquía de todo el mundo"[10]. Constantemente, el principio de Monarquía Universal en San Marcos de León, es probable pero no tan seguro, persiga la idea de una historia perfecta en torno al que marca la superioridad moral del momento y se prepara para defender a la cristiandad contra la acción expansiva del Imperio turco y cuando la Reforma comenzaba a constituir una amenaza para la Iglesia, con dificultades para llegar a un compromiso tolerable.

Según la bibliografía, se asocia o no el principio de Monarquía Universal a Carlos V, tal y como deseaba su canciller Gattinara, inspirador del ideario y de la política exterior imperial, juntamente con Antonio de Guevara, entre otros. Sin embargo, es difícil precisarlo, aunque la idea es muy sugerente, dadas las dificultades que aun plantea un acuerdo unánime entre los historiadores. Pudo haber servido de alguna orientación para este programa de León, la idea, solo en parte, de Gattinara, cuando asocia el destino imperial "a un

---

[6] *L'Ecumenismo político nella coscienza dell'Occidente. Atti del Convegno, Bergamo, 1995, settembre, 18-21*, Roma, L'Erma, 1998.

[7] *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Julio Ollero, 1993, p. 51.

[8] Joseph PEREZ, *Carlos V, soberano de dos mundos*, Barcelona, B. S. A, 1998, p. 107.

[9] José Antonio MARAVALL, *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Cultura hispánica, 1973, pp. 86-87.

[10] *Ibidem*, p. 87.

extremo tal que hasta el presente solo ha poseído vuestro predecesor Carlomagno", pero el argumento de Menéndez Pidal, sobre la influencia de Fernando el Católico, también protagonista en este galería de retratos, en la idea imperial de Carlos V como *Universitas Christiana*, también resulta legítimo. Justo es reconocer que, en las Cortes de Santiago y de La Coruña –abril, 1520–, fray Antonio de Guevara pudo haber redactado aquel discurso regio donde sostenía la tesis del imperio cristiano como centro de la Universalidad Católica[11].

Escribe Francis Haskell que el historiador del arte no puede hablar de los contenidos de la obra, si no conoce los parámetros que históricamente marcaron ese acontecimiento[12]. Ahora bien, tampoco es menos cierto que las imágenes, la galería de retratos que San Marcos de León ofrece también hay que interpretarlos como referencias simbólicas que refuerzan su significado; a través de esta cuestión esencial, la primera cuestión es la "lectura" individual de la serie de protagonistas juzgados más importantes y que, muchos, venían adquiriendo valor en la llamada *Cronología Universal*, desde el siglo XV. Así en el mausoleo de Maximiliano de Austria en Insbruck[13] o en el claustro de los Jerónimos de Lisboa, donde el rey don Manuel de Portugal quedó inmortalizado en otra galería de retratos, junto a los héroes de la Reconquista, coincidiendo con su acto de protesta porque Fernando de Aragón "se haga llamar rey de España"[14].

Esta *Cronología Universal* pretende en León un principio de coherencia, acentuando la continuidad desde la antigua Troya –Príamo, Héctor y Paris–; punto de partida para la periodización universalista que busca también prolongar sus raíces en los reyes y caudillos de la historia bíblica –Josué, David y Judas Macabeo–. Hasta aquí, en sus líneas generales, San Marcos ofrece un esquema que, junto con los símbolos del ecumenismo político presentes en la memoria de Occidente ya citados, cuenta con precedentes en varias *Cronologías Universales* del Medievo, como es la que corresponde al manuscrito miniado de los Orleans[15]. Dicha *Cronología Universal* también brindaba la ocasión para resaltar, desde la antigua Troya, la imagen de los reyes de Francia, conforme a una estrategia apologética: su superioridad nacional y el mesianismo regio; planteamiento que saca a la superficie el tantas veces citado sueño de Monarquía universal y que ya en el pasado canalizara las aspiraciones, tanto de Fernando el Católico, como de Carlos VIII de Francia[16].

En León, también hay que destacar la presencia de aquellos monarcas que parecían elegidos por Dios para restaurar la unidad perdida: el iniciador –Alfonso II– y quienes concluyen el mal causado por Rodrigo: Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, con la denominación desemparejada, "Fernando el Católico, rey de los Españoles" e "Isabel reina de los Españoles". Lo que en principio podría parecer ambiguo, retrae hacia los panegíricos cronísticos y providencialistas que centraban en el rey de Aragón al "predes-

[11] Luis GONZALEZ SEARA, *El poder y la palabra. Ideal del estado y de la vida política en la cultura europea*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 122-123.

[12] Francis HASKELL, *La historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado*, Madrid, Alianza Forma, 1994, pp. 1-9.

[13] Manuel NÚÑEZ RODRIGUEZ, "Maximiliano de Austria. Honra, Memoria y Fama", en *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, EUNSA, 2002, pp. 257-294.

[14] GONZALEZ SEARA, *op. cit.*, p. 111, nota 156.

[15] Christiane RAYNAUD, "Mytologie politique et histoire dans la Chronologie universelle d'Orleans", *Cahiers du Centre d'études medievales*, 12 (1992), 113-134.

[16] CARRASCO MACHADO, *op. cit.*, pp. 539-541.

tinado", tanto en la guerra de Granada frente al islamista, como en la hegemonía en Europa; bandera esgrimida también por Carlos VIII de Francia en las aspiraciones expansivas por Italia[17].

La aplicación de este concepto estaba muy presente en este convento de San Marcos de León, al que pertenecía Fernando de Aragón como Gran Maestre de la poderosa Orden Militar de Santiago allí situada, reconociéndosele, además, la condición de administrador perpetuo de dicha Orden[18], tal y como indica en la inscripción complementaria de su medallón-retrato: *Cattolicus Rex Fernandus Hispaniarum administrator primus ordinis*. Junto a este espíritu de la época que canaliza, preferentemente, hacia el rey Fernando, *la herencia profética que había recaído desde hacia varios siglos en los reyes aragoneses*, según cita A. Isabel Carrasco[19], la presencia de Josué, David y Judas Macabeo, deberá ser examinada desde la perspectiva del pueblo elegido: si Josué fue quien estableció la alianza de Israel con Yahvé y Judas Macabeo fue el martillo contra Antíoco, defendiendo a los judíos, con David hizo Dios la promesa de fijar un lugar para su pueblo de Israel.

Estas resonancias del pueblo escogido, de algún modo están presentes en los planteamientos utópicos sobre el mesianismo regio difundido en tiempos de los Reyes Católicos, en especial en el discurso aplicado al aragonés, asentando su valoración como el Nuevo David, el "Encubierto", en el que parecía predestinado a tomar Jerusalén y el Santo Sepulcro[20].

J. Gimeno Casalduero, ya rastreaba la base de estas profecías medievales y su relación con las corrientes proféticas desde siglos atrás[21]; tradición a la que no parece ajeno el comendador Román al referirse a Fernando de Aragón, reformulando los planteamientos ecumenistas aplicados en el pasado por Isidoro de Sevilla. Se trata de una concepción que tuvo en cuenta Alfonso X –el gran ausente de este panel de medallones leoneses– en la *Crónica General*, obra reeditada por deseo de Carlos V, al igual que la *Crónica Abreviada* sobre las crónicas referidas a los Reyes Católicos[23].

Conforme al universalismo isidoriano, como punto de partida, la reelaboración del Rey Sabio hacía de *Hispania el espacio de salvación preferente para el cumplimiento del destino ecuménico reservado al occidente latino y cristiano*[24]. Mesianismo cristiano que remite al pasado hispánico visigótico y, en los años de la Reconquista, a los soberanos astures, con quienes la historia anuda aquel pasado teóricamente, toda vez que "la mayor parte (de los godos) se metieron en la tierra de los asturianos" (*Cr. Alfonso III* "A Sebastián", 8), recuperándose allí la tradición judía. Así lo expresaba Pelayo: "confío en que cumpla con nosotros la promesa del Señor que fue dicha por David" (*Cr. Alfonso III* "Rotense", 9)[25].

---

[17] *Ibidem*.

[18] CAMPOS SANCHEZ BORDONA, *op. cit.*, pp. 191-195.

[19] Cfr. nota nº 16.

[20] Cfr. nota, nº 16.

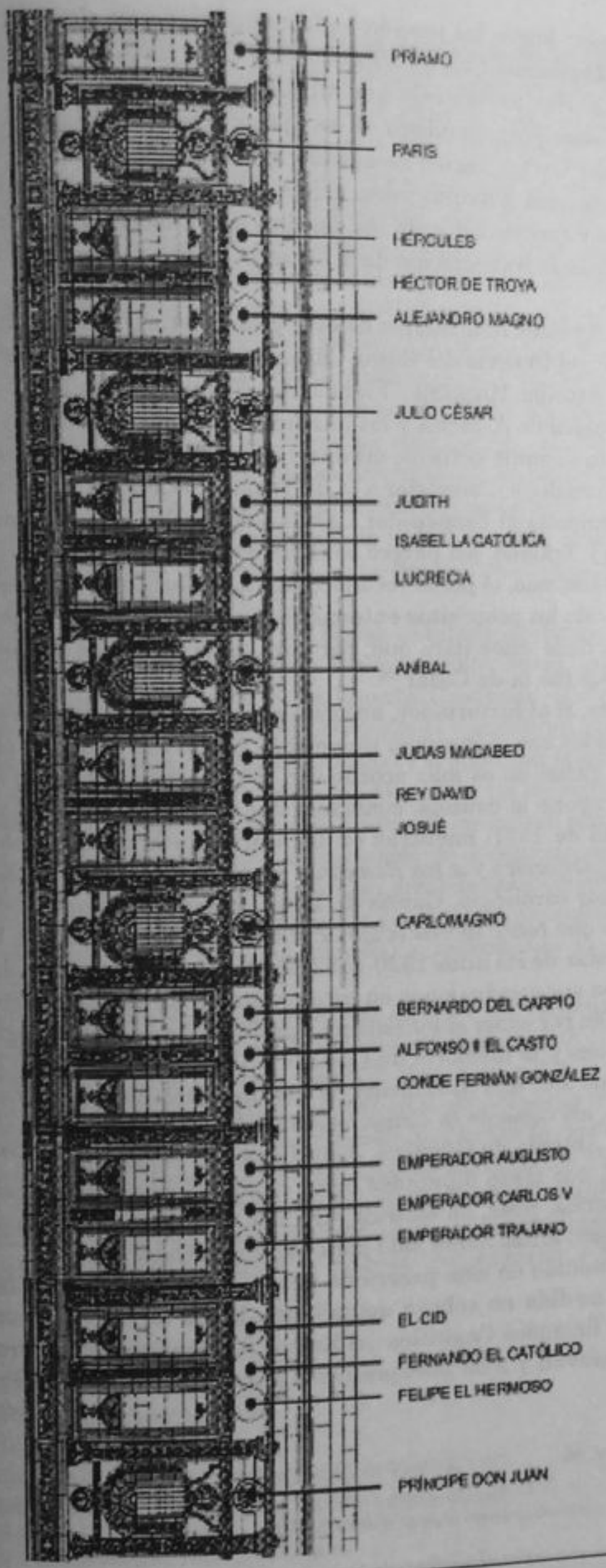
[21] José GIMENO CASALDUERO, "La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20 (1971), 64-89.

[22] Cfr. nota, nº 6.

[23] José GARCÍA ORO y Mª José PORTELA SILVA, *La Monarquía y los libros en el Siglo de Oro*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá-Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 65-66.

[24] Luis KRUS, "Os herois da reconquista e a Realeza Sagrada Medieval Peninsular", *Penélope*, 4 (1990), 6-18.

[25] José GIL FERNÁNDEZ, Juan MORALEJO, y José RUIZ DE LA PEÑA (eds.), *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, pp. 201 y 204.


PRÍAMO
PARIS
HÉRCULES
HÉCTOR DE TROYA
ALEJANDRO MAGNO
JULO CÉSAR
JUDITH
ISABEL LA CATÓLICA
LUCRECIA
ANÍBAL
JUDAS MACABEO
REY DAVID
JOSUÉ
CARLOMAGNO
BERNARDO DEL CARPIO
ALFONSO II EL CASTO
CONDE FERNÁN GONZÁLEZ
EMPERADOR AUGUSTO
EMPERADOR CARLOS V
EMPERADOR TRAJANO
EL CID
FERNANDO EL CATÓLICO
FELIPE EL HERMOSO
PRÍNCIPE DON JUAN

Como conclusión breve tal pasado legitimador tiene su clave iconográfica en el que aquí se denomina *Alphonsus Castus Hi(s)p(aniae) Rex*, junto con quienes constituyeron la materia épico-legendaria durante las campañas frente al Islam.

El alcance político-propagandista de este programa aparece indisociable de una apología al poder del César Carlos, recién alcanzada la toma de Túnez (1535); una de las amenazas más inquietantes para España, junto con Argel, no en vano, Castilla ya comenzaba a mostrar los temores y reticencias ante los dos ejes que habrían de polarizar la acción imperial en los años futuros: la financiación de la cruzada contra el turco y la táctica a seguir ante los protestantes.

Retomando los postes indicadores de este programa, se impone enfocar las cuestiones en detalle. Ante todo, el Imperio del César Carlos tenía el significado más amplio de aquella Europa. Su legado excedía Hispania, Flandes, el Franco Condado, el Sacro Imperio..., el llamado Imperio español de América y los añadidos en África, que tanto interés reclamaban para Castilla. Era un dominio político, militar y económico que, por primera vez, va a tener una dimensión universalista –"superior a la de Trajano y Octavio Augusto"–. En tal sentido, la filacteria que acompaña al Emperador Carlos Rey de España, ubicado entre los retratos de Octavio Augusto y Trajano, así parece confirmarlo: "más afortunado que Augusto" y "superior a Trajano". Asimismo, el pleno reconocimiento de Julio César en esta galería de retratos, no deja en el olvido los propósitos entonados por fray Juan de Padilla a los Reyes Isabel y Fernando, cuando hace votos para que, por obra de la acción de ambos, "España merezca mayor monarquía que fue la de César"[26].

No me compete, sí al historiador, analizar algo que todavía no parece estar muy claro; ¿fue la del César Carlos una monarquía universal?, ¿constituye sólo un planteamiento teórico?, ¿acaso su idea global no es más acorde con la tesis de un imperio cristiano? De todos modos, aunque se impone la cautela, considero que merece la pena reconocer dos sugerencias en el Valladolid de 1527: mientras en las Cortes la propuesta real aseguraba que *el turco, excediendo a Alejandro y a los Romanos, se promete la monarquía de todo el mundo*, el cardenal y confesor carolingio, García de Loaissa, aseguraba que el concepto de Monarquía universal *es lo que tanto moros como cristianos parecen temer de Carlos*[27]. Tal recoge un testimonio epistolar de los años 1530-1532. Resta por saber si tales datos, al alcance del historiador, tuvieron sus conclusiones en este programa de datas muy próximas a las antedichas. Resta también por saber si los enfoques preferentes de dicho programa hacia quienes alimentan los orígenes y la memoria de Castilla –Alfonso II, Bernardo del Carpio, Fernán González, el Cid–, no son una aportación de las disposiciones emanadas de las Cortes de Valladolid y Toledo, así como de la *Compilación de las Crónicas de España*, de fray Gonzalo de Arredondo, fray Antonio de Guevara, Juan Ginés de Sepúlveda, etc[28]. Podría señalarse, como rasgo general, que tanto diputados como cronistas pretendían rescatar el germen de una conciencia histórica, pues, en síntesis, también era un gesto de propaganda al servicio del César Carlos, como antes había sido para los Reyes Católicos.

Hay en el contenido de este programa una sospecha en primera línea que plantea la discusión: ¿en qué medida no cobran actualidad alguno de los contenidos presentados al César Carlos en los llamados Capítulos del Reino? Al plantear tal interrogante me ajusto al criterio de J. A. Maravall y a su interpretación al comentario de fray Prudencio Sandoval:

---

[26] MARAVALL, *op. cit.*, p. 86.

[27] *Ibidem*, p. 87.

[28] Cfr. nota nº 23.

cuando se pide que regrese –Carlos V– *y permanezca en sus reinos de España*, en realidad se consideraba que *estando en ellos puede mandar el mundo, como lo han hecho sus antepasados*. Y, concluye, *si no el término sí el contenido ideológico de la monarquía universal, queda expresado tácitamente en tales palabras*[29]. Concepto de Monarquía Universal que, si cierto es, reunió en su persona el imperio europeo y americano, en este programa leonés se adopta una actitud excluyente con sus ancestros de Habsburgo; aun más, con la exclusión en este programa de Juana, heredera de los reinos de España, cobra imagen protagonística el introductor de la Casa de Austria en España, Felipe, si bien con el epígrafe, Rey Felipe, Padre de Carlos. En consecuencia, el concepto de Monarquía Universal de alguna manera introduce la sospecha de un planteamiento-panegírico limitado al ámbito geográfico-político hispánico. Preeminencia peninsular en la que no deja de reconocerse su condición imperial. Y, junto a esto, el liderazgo universal del *Invictissimo Caesare Carolo Augusto* que, además, era *Hispaniarum Rege Cathólico*; una de las fórmulas que, incluso el paleógrafo, no deja de considerar llamativas y calculadas por las datas cercanas a este programa[30].

Dentro del concepto de las connotaciones hispánicas, Alfonso II y los Reyes Católicos, en líneas generales, engloban el germen y remate de la lucha contra el Islam, siendo necesaria aquella apelación a la leyenda de Santiago en la Batalla de Clavijo, dispuesta en el año 1715 en la "peineta" de remate de San Marcos.

Ambas claves históricas, Alfonso II y los Reyes Católicos, sintetizan, en efecto, en esta crónica abreviada, de dónde venimos y quiénes somos, a partir de un largo proceso histórico que pone el acento en la autoridad moral de la España Cristiana –Asturias–, prosigue con los *exponentes del preçio que siempre dura* –L. Alexandre– y *quisieron venturas e su esfuerço probar* (el Cid, Bernardo del Carpio, Fernán González) y remata con la gesta providencialista de los reyes que gobernaban en Castilla y tomaron Granada. La recuperación de la antigua *Gothia* y la recuperación de *el mal causado por Rodrigo*[31], ya no era una utopía. Por el contrario, en aquella etapa de mesianismos, el consejero de Fernando de Aragón, Diego de Valera, ya auguraba en su *Doctrinal de Príncipes*: *es profetizado de muchos años aca, que no solamente sereis señor de estos reinos de Castilla y Aragón, que por todo derecho os pertenecen, mas avreys la monarchía de todas las Españas e reformareis la silla imperial de la inclita sangre de los godos, donde venis*[32].

Ahora bien, ¿qué pensaron los humanistas del siglo XV y XVI, generalmente extranjeros a la hora de analizar el pasado hispánico? Rafael González analiza el contenido aplicado por aquellos a los que denominaron "*prisci hispani*"[33]. Según parece, y como expresión de los sentimientos patrios, constituían los "*prisci hispani*" quienes actuaron frente a Roma, luego frente al Islam y, posteriormente *se habían lanzado a renovar la hazaña de los antiguos romanos, expandiéndose con las armas hasta los últimos confines del Poniente y de Levante, siendo llamados a los más altos destinos*. Tal punto de mira, laudatorio con los nativos y excluyente con el mito gótico, es una hipótesis fundada en el reconocimiento indígena, puesto que, glosaba Fernández Enciso, fueron ellos quienes "recuperaron la España perdida por

---

[29] MARAVALL, *op. cit.*, p. 87.
[30] GARCÍA ORO y PORTELA SILVA, *op. cit.*, p. 62.
[31] CARRASCO MACHADO, *op. cit.*, pp. 529 y 539.
[32] Cfr. ed. de CARRIAZO sobre la *Crónica de los Reyes Católicos*, Madrid, 1927.
[33] Rafael GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, "El mito gótico en la historiografía del siglo XV", en *Los Visigodos. Historia y civilización. Actas S. I. Estudios visigóticos. Madrid, Toledo y Alcalá, celebrado entre el 21 y 25 de octubre de 1995*, Murcia, Universidad de Murcia, 1987, pp. 288-300.

los godos"[34]. Y, tal concepto, no deja de sobrevivir en los tres paladines de este programa de León –el Cid, Bernardo de Carpio y Fernán González– que fundamentaban la historia viva y legendaria de España, tan resaltada en la cultura literaria del Medievo. Pero no por esto deja de adquirir valor el mito de los reyes godos, el "Rex Hispaniae/Hispaniarum", como tantas veces se declaraba el rey de Castilla. Tal fue, en rápido resumen, el propio título de la obra de Julián del Castillo: *Historia de los reyes Godos que vinieron de la Sicitia de Europa contra el Imperio romano y a España, y la sucesión dellos hasta el Catholico... Philippe segundo*[35], al que en su momento, Julián del Castillo, habría de considerar el número ochenta y uno de "los Reyes Godos de España"[36].

Cierto es que el historiador y el paleógrafo son insistentes en la no aceptación literal de las crónicas, tantas veces fabuladas, como tampoco en los sentimientos patrióticos asociados a los orígenes y a las campañas frente al islamita[37], a los denominados falsarios. Ahora bien, a través de lo dicho en páginas anteriores, se va observando, hasta qué punto este programa iconográfico de San Marcos de León aparece estrechamente vinculado con las historias oficiales de la monarquía, con las propagandísticas crónicas regias; clara respuesta a los intereses del momento, aunque luego fueran declaradas engañosas o confusas. En este caso se encuentra la ya advertida presencia de los mitos políticos que forman parte de una cronología universal: Héctor, Alejandro, César, David, Judas Macabeo, Carlomagno, Josué.

Ellos eran, junto a Arturo y Godofredo, los denominados Nueve Paladines, muy evaluados en el Medievo y en el propio enterramiento de Maximiliano de Austria[38], concluido por Carlos V y su hermano Fernando de Austria. Mas ahora su inclusión discurre adjunta a otra propuesta: cómo se debe de escribir la Historia, de manera que la Historia del pasado quede enlazada con el presente. Debemos agregar también que la presencia de algunos de estos "*Boni viri*", no es excluyente con el deseo de anudar un vínculo con el renombre militar y cualidades morales de algunos. Aún así, hay que interrogarse si la exclusión no surge desde las nuevas propuestas del humanismo cívico formuladas por Erasmo o Maquiavelo.

Américo Castro fue uno de los autores que analizó la presencia de los conceptos erasmistas en el entorno del César Carlos; así su concepto de imperio inspirado en la idea cristiana[39]. Sin hacer obra de historiador, lo que me interesa para el presente caso es la insistencia de Erasmo en un punto de mira que en este programa no se manifiesta: aunque aceptaba el magisterio de la Antigüedad, su humanismo cristiano es reticente con los emperadores romanos, emblemas de la maldad y de la autocracia, manifestando su repulsa hacia Aquiles, Alejandro, Julio César, etc., consciente de que un príncipe cristiano no puede encontrar un referente ejemplar a pesar del puesto que la Historia les pueda reconocer. Tales eran algunos de los conceptos reconocidos en su *Educación de un príncipe cristiano*, dedicado al futuro Carlos V[40].

Es enormemente significativo que Aquiles, Julio César, algunos de los emperadores

---

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem.*

[36] *Ibidem.*

[37] Julio CARO BAROJA, *La falsificación de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix barral, 1992, pp. 51 y 89.

[38] NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*.

[39] Américo CASTRO, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza, 1970, p. 25 y ss.

[40] Cfr. Nicolás MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Madrid, Alianza; Erasmo de ROTTERDAM, *Educación de un príncipe cristiano*, Madrid, Tecnos, 1996.

romanos (Octavio Augusto y Trajano), Aníbal, etc. aparezcan en este programa iconográfico, con plena conciencia de su importancia. Es aquí donde el artista demuestra que, de modo escrupuloso, pone a disposición del espectador lo que representan, como símbolos que refuerzan el comportamiento efectivo y real, estos emblemas de la milicia que consiguieron transformar el mundo. En la praxis del escultor, de quien programó esta selectiva Historia Universal, se manifiesta un enlace con quienes configuran las cualidades morales (vr. gr. David) pero sin plantearse la duda ante los modelos considerados en *El Príncipe* de Maquiavelo, incluido Aquiles, en quien Alejandro tenía su modelo[41] para la encarnación absoluta del poder humano.

Fernand Braudel reconocía cómo Carlos V representó la vuelta al orden romano y al Imperio Universal[42]. Tal afirmación, de alguna manera, no deja en vía muerta el supuesto anunciado más arriba sobre el concepto aplicado por los defensores del mito "*prisci hispani*", en cuanto que España entre 1519 –elección de Carlos V como rey de los romanos– y 1555-1556 –abdicaciones y regreso a España– rehabilita las gestas de la primitiva Roma y constituye un Estado universal. La obra de arte se muestra tributaria de tal concepto, apoyada en algunos aspectos que la sociedad y el momento generan: una monarquía concordante con la visión de Maquiavelo y Baltasar de Castiglione[43]; la vigencia de Trajano[44] como modelo político; luego de la caída de Constantinopla, el traslado de la cultura helenística hacia Occidente y, junto a esto, lo que supone la traducción de las obras de Tito Livio, Plutarco, Tucídides, entre otros interesados por "grandes hechos de grandes hombres, como modelo de conducta"; la actualidad de Juan de Mena, traductor de la *Ilíada*, quien ya soñaba con el gran imperio español, reflejo del Imperio de Roma; el valor de la Historia como espejo –Galíndez–, más que como ciencia que levanta acta fiel de cuanto manifiesta, concepto posterior

Estas y otras consideraciones, manifiestan que "el artista no es un clarividente", tal como precisa Francis Haskell. De manera que para épocas pasadas, la imagen, el arte, necesita el apoyo del cómo o del dónde, del documento escrito, de la Historia. En el programa iconográfico de San Marcos que el Arte pone a disposición de la Historia, se da estructura a un panegírico que confirma en Carlos V la estirpe elegida y su superioridad moral. Por otra parte, el hecho de que las cosas ocurran a su tiempo y como colofón de otros dos motores de la Historia –los Reyes Católicos– marca en este programa aquella trilogía de valores que en el futuro habría de considerar Toynbee: el poder, el prestigio y el desafío[45] de los predestinados para la acción histórica –de nuevo los Reyes Católicos– que tendrá su consciente valedor generacional en Cesar Carlos y, en la línea de pronósticos, en Felipe II.

En consecuencia, este friso visual de la Historia, basado "en lo que al artista ve y conoce"[46], constituye un ingrediente de la época misma, porque refleja el poder y la autoridad de quienes recuperaron y de quien heredó la España perdida. De quien alcanzó un Imperio universal. De quien se hizo acreedor de un continuismo cronológico, sin fisuras y sin lagunas, desde Troya. Y, por último, quien se declara superior a Trajano y Augusto, había logra-

---

[41] MAQUIAVELO, *op. cit.*, pp. 80-90.

[42] Fernand BRAUDEL, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 162-163.

[43] Cfr. Guillermo DÍAZ-PLAJA, *Historia de la literatura española a través de la crítica y los textos. Primera parte, siglos XII-XVII*, Barcelona, La Espiga, 1943. Obra que se complementa con la de Fernando GOMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 1998, 3 vols.

[44] Miguel Ángel LADERO QUESADA, "El Emperador Trajano como modelo de los príncipes en la Edad media", *Anuario de estudios medievales*, 29 (1999), 501-524.

[45] José Luis ARANGUREN, *Moral y sociedad*, Madrid, EDICUSA, 1967, pp. 30-31.

[46] HASKELL, *op. cit.* Cfr. cap.14, "El arte como profecía", pp. 366-405.

do, en aquellas datas, un encuentro entre la tradición cristiana y la antigüedad grecorromana[47]. Equivocándose o no, Carlos V simboliza también el fin de una época.

Y aunque esta comprensión de la Historia fuera progresivamente abandonada, todavía estaba lleno de sentido aquel concepto del Medievo que *fama e nombre quedase claro e glorioso en las Historias*, asociados ambos a los grandes capitanes de la Historia.

Por último, sorprende el silencio deliberado hacia la reina Juana y la presencia, por el contrario, de su esposo Felipe. ¿Existió, tal vez, una calculada condena al olvido ante su negativa a desaprobar al movimiento comunero, así como su demostrada simpatía por Juan de Padilla?, ¿no reivindicaron éstos su capacidad para gobernar, rindiéndole homenaje y exigiendo que su enfermedad fuera debidamente tratada[48]? ¿Pueden añadirse a las razones de su calculado olvido el haber cancelado antes de su ingreso en Tordesillas, muchos cargos y prebendas otorgados por Felipe a los nobles castellanos? También es cierto que se está planteando el gesto asumido en una época que demoniza los síntomas anómalos –actualmente no parecería justo considerarla demente, cuando están comprobados sus momentos de lucidez– y, sobre todo, en una asociación consanguínea con el monarca y emperador César Carlos; aunque también es verdad, que su padre, su esposo y su hijo dieron pareceres públicos sobre su enajenación. Muchos son los interrogantes a la hora de plantear las razones de una ausencia que, curiosamente, no queda planteada en el memorial de Maximiliano de Austria[49]. Pero justo es reconocer que su presencia en San Marcos era un referente incómodo a la hora de fijar la imagen de la institución regia, la honra y honor lejos de la sospecha[50], en este nuevo convento iniciado bajo la autoridad del Rey Católico, Gran Maestre de aquella Orden Militar de Santiago[51].

Decíamos que cada época hace su Historia. Esta era la hora de la imprenta y, al igual que los escritos de propaganda regia al servicio del César participan de un mensaje fundamental[52], este programa de León sustenta y difunde en paralelo lo que enriquezca la imagen del poder, cuando las *Coplas fechas por Alonso Paz* se dedicaban a loar el triunfante pugilato de la Batalla de Pavía –1525–, por los años 1533-1534[53]. Datas que se ajustan a las correspondientes de este programa panegírico.

Y, sin embargo, aunque apartada del gobierno, el reconocimiento jurídico-político de la reina Juana, queda atestiguado en la colección diplomática, refrendándosela, junto a su hijo Carlos, como Reina, Nuestra Señora de Castilla, León, Aragón etc., en los años 1519, 1520, hasta 1535[54].

Restaría incompleto el conjunto, sin la cita de dos modelos de conducta ejemplar y virtuosa que, flanqueando a Isabel de Castilla, honran su salvoconducto: Judith –modelo de la castidad y victoriosa ante Holofernes– y Lucrecia –quien perdió forzosamente su honor, al ser presa de Tarquinio, y no quiso sobrevivir a la mancha de su conciencia–. Estos ejemplos de la historia bíblica y antigua, delinean prototipos de calidad conductual que tenía su paralelo enunciado en lo que fueron, para los poderosos, los Nueve Paladines.

---

[47] PEREZ, *op. cit.*, pp. 120-121.

[48] Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Iberique*, París, Seuil, 1993, p. 350.

[49] NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*

[50] J. A. BOWMAN, "Infamy and propinquity medieval Spain", en *Fama*, Fenster y Smail, 2003, cap. 2.

[51] Fernando LLAMAZARES RODRIGUEZ, *San Marcos de León. Esplendor del primer Renacimiento*. León, 1996, p. 20.

[52] GARCÍA ORO y PORTELA SILVA, *op. cit.*, p. 62.

[53] *Ibidem*, p. 63.

[54] *Ibidem*, cap. V "Colección diplomática", pp. 163-212.

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA MUERTE Y LAS EXEQUIAS DE CARLOS II (REINO DE NAVARRA, AÑO 1387)

NELLY ONGAY
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO, ARGENTINA)

Los Registros o "escroas" de los hostales reales navarros, por su confección minuciosa, constituyen una verdadera e insustituible atalaya para observar y apreciar de manera detallada tanto todos los momentos de la vida de sus moradores como los pormenores de la muerte de un rey como Carlos II, acaecida el 1 de enero de 1387. Atalaya de observación fundamental de todos los detalles de la vida y de su contrapartida, la muerte. La vida y la muerte, entrelazadas y en permanente unión.

La documentación nos posibilita ponderar todos los aspectos de los últimos días de vida terrena de Carlos II Evreux, rey de Navarra, verdadero hacedor de intervenciones militares y gestor de múltiples alianzas y tratados en su afán de gobernar eficazmente su pequeño reino pirenaico, instalado como cuña entre los tres reinos cada vez más poderosos de la región: Castilla, Aragón y Francia[1].

En el presente trabajo nos proponemos mostrar cómo queda reflejada la muerte en la variada documentación de que se dispone, cómo se manifiesta un hecho tan significativo no sólo del señor de la casa sino, además, del rey en la plenitud de su poder cuando solo contaba cincuenta y cuatro años.

El 26 de diciembre de 1386 salía del palacio de Pamplona un emisario "toute nuit" llevando un mensaje a Judas Levy, uno de los numerosos médicos que atendían al rey[2]. En esta ocasión, la salud de Carlos II se había agravado de manera notoria y corría peligro de muerte. Ante tal situación, no se escatimaron esfuerzos, no sólo se encontraban junto a él sus "físicos" Juce Orabuena, Michelco Sento, de Olite, Juan Moliner, Juce Marli de Huesca, el quirúrgico Martín Guillén, sino que además se había llamado al médico del cardenal de Aragón[3].

También, el día de Navidad se había enviado un mensajero a Peñafiel, en el reino de Castilla, donde residía su primogénito *apriesa con grant quexa al Seinnor Infante por la malaudia, et enfermedad del Seinnor Rey*[4].

Además intervinieron su *apotecario,* Sancho de Sabalza y el tendero lombardo Mono de Casino. Las cuentas nos informan sobre las medicinas utilizadas: *sucre rosado, aguarrós, tamarindis, prunas,* ruibarbo, anís y *confit* a los que se agregaba, *verjus vert* elaborado con

---

[1] ARCHIVO GENERAL DE NAVARRA, sección Comptos, Registro nº 192, 420 folios. En adelante: AGN, Pamplona.
[2] A.G.N., Reg. 192, f. 370 r. Otro mensaje, al mismo Judas Levy, fue enviado el 31 de diciembre, f. 376 r.
[3] Florencio IDOATE, *Rincones de la Historia de Navarra,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 1997 (3ra. ed.), t. I, p. 15.
[4] José YANGUAS y MIRANDA, *Diccionario de Antigüedades del Reino de Navarra,* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1964, t. II, p. 574.

perejil[5]. Con el *sucre* mezclado con vino se hacía el *clareu* que se daba a beber al enfermo. Entre sus alimentos, con el carácter de *medichines du Roy* observamos que se entregaron a Pere Argnaut 4 pollos *y* 2 perdices. La iluminación también fue importante, el día primero de enero, en la Frutería se escribe*: dont, 8 torches furente delivré pour la chambre du Roy*[6].

Así mismo advertimos que se dejó constancia de los trabajos especiales cumplidos en la cámara real, tales como el lavado de la *linge, comisiones de camara* o la confección por un carpintero de una cama a *4 revellez,* todo lo cual nos señala la preocupación del maestre del hostal para atender adecuadamente al enfermo además de tratar calmar sus sufrimientos[7].

Por otra parte, no sólo los médicos, cirujanos y *apoticarios* visitan al enfermo, los caminos que unen Pamplona con Olite, Tafalla, Viana, Puente la Reina o Estella vieron transitar a numerosos funcionarios. Entre ellos, Miguel Avaroz de Let sobre quien nos trasmite el Registro que alquiló un caballo que *cabalgó de Olite a Pamplona para venir a ver al Rey*[8].

Sin embargo, todos los esfuerzos fueron hechos en vano; el rey murió en su residencia de Pamplona (el palacio del obispo de la ciudad) durante la noche del 1 de enero de 1387. Se lee en la *Crónica* del Príncipe de Viana: *Bien ordenado de sus sacramentos,* en la compañía espiritual del obispo de Bayona, su confesor, el agustino García de Eugui[9]. Podemos intuir también la presencia allí de su hija María y de su hermana Inés, condesa de Foix, residentes en Navarra y hacia quienes el rey Carlos manifestaba un profundo cariño.

Cabe recordar aquí las diferentes especulaciones acerca de la muerte de Carlos II. El príncipe Carlos de Viana, su bisnieto, en su *Crónica* redactada en 1454 –a algo más de setenta años– no brinda noticias acerca de la enfermedad que produjo su deceso. Sabemos que su salud había requerido la atención de diversos médicos, no sólo de Judas Levy, sino de un médico de Aragón quien, desde el 23 de setiembre y hasta el 11 de octubre, es mencionado en el *hostal* y luego, a partir del 25 de noviembre y durante todo el mes de diciembre. La misma referencia cabe respecto de la presencia del *apotecario*, quien de un modo u otro está mencionado en el hostal en forma regular desde el 23 de setiembre. Algunos cronistas franceses informaron, algo después, sobre la muerte accidental de Carlos II, provocada por las quemaduras sufridas como consecuencia del incendio de sus ropas[10]. Accidente y muerte verdaderamente cruel que, de haberse producido, sin lugar a dudas hubiese dejado huellas en la memoria de los hombres de la época como para que Carlos de Viana lo hubiese mencionado en el momento de redactar su *Crónica*; sobre todo teniendo en cuenta que el Príncipe señala puntualmente la muerte de sus antecesores cuando se trata de narrar aquéllas de carácter accidental. Tampoco se refirió a este hecho el tesorero real de Carlos III, Garcí López de Roncesvalles, en su *Crónica*. Si hubo un accidente, éste no dejó trazos especiales en

---

[5] A.G.N., Reg. 192, f. 376 r.; IDOATE, *op. cit.*, p. 15.

[6] A.G.N., Sec. Comptos, Reg. nº 192, día 2 de diciembre, f. 345 v. (las medicinas) y f. 375 r. y 379 r.

[7] *Idem*, f. 376 r. En el lavado se gastó 6 libras, en las comisiones de cámara, 53 sueldos y en la confección de la cama, 112 s.

[8] A.G.N., Reg. 192, f. 376 v. Con un costo de 10 sueldos.

[9] PRÍNCIPE DE VIANA, *Crónica de los Reyes de Navarra* (ed. de Yanguas y Miranda, índices de Antonio Ubieto Arteta), Valencia, 1971, p. 185; IDOATE, *op. cit.*, p. 15; José LACARRA, *Historia política del Reino de Navarra, desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*, Pamplona, Aranzadi, 1973, t. III, p. 152.

[10] *Chronique du religieux de Saint-Denis* (ed. Bellaguet), en la colección *Documents inédits,* t. I, p. 466 y *Chronique de Juvenal des Ursins* (ed. Buchon), pp. 357-358 –cit. en LACARRA, *op. cit.*, p. 152–.

la documentación de que disponemos. El envío de mensajeros es muy importante durante todo el año y los correos enviados *toute nuit* se advierten a partir del mes de octubre[11]. También observamos que el rey, quizás ya bastante enfermo, debió efectuar el viaje de regreso a Pamplona desde Puente la Reina (17 de diciembre), en una litera con la ayuda de una decena de hombres en cada una de las tres etapas (de Puente a Mendigorria, 14 hombres, de aquí a Cirauqui, 12 y otros tanto, de Cirauqui a Pamplona)[12]. En consecuencia, podemos concluir que la salud ya quebrantada del Rey –en parte, desde los problemas políticos sufridos en 1378 y 1379, por lo cual fue atendido por médicos de Aragón, Portugal y Montpellier– se fue agravando durante el año 1386 y que, si hubo accidente, esto no fue sino el epílogo de una enfermedad bastante larga y dolorosa[13].

Las órdenes a los mensajeros no se hicieron esperar. De inmediato, el escudero Martín de Aibar –acompañado de Lionel, hijo natural de Carlos II– fue enviado a Castilla a informar al infante la infausta noticia para que viniese *apriesa al enterramiento.* Con igual mensaje, salieron un fraile de San Francisco para informar al cardenal de Aragón, en ese momento en Aviñón; el camarlengo real, Laxaga, se dirigió a Francia para informar al conde de Foix y numerosos mensajeros fueron encargados de informar a diversas personas importantes de Navarra[14]. Al día siguiente, el reino entero lloraba la muerte del rey y señor después de treinta y ocho años de reinado durante los cuales se había trazado una política que no habría de modificar ni su heredero inmediato Carlos III, ni los siguientes.

Mientras el primogénito llegaba, quedaron a cargo del gobierno del reino, hasta su venida, los albaceas Fray García de Eugui, obispo de Bayona y Carlos de Beaumont, alférez de Navarra[15].

De inmediato y durante quince días y quince noches las campanas de la catedral doblaron a muerto, *en tanto en cuanto el cuerpo del Rey ha estado sin enterrar, y después, en las vigilias y honras que hizo el Infante*[16].

El rey había dispuesto en su testamento, en 1385, su voluntad de ser sepultado en Santa María de Pamplona, mientras que su corazón debía ser conservado en Santa María de Ujué y sus vísceras, en la Colegiata de Roncesvalles[17]. Este testamento modificó sustancialmente el redactado en Francia, antes de partir en octubre de 1361, por mar, hacia Bayona. En éste, Carlos disponía ser sepultado en San Denís, junto a sus antepasados, los reyes de Francia; su corazón debía ser enviado al Hospital de Roncesvalles y sus entrañas a la abadía cisterciense de La Noë, en Evreux. En cambio, si moría en Navarra, elegía como sepultura Roncesvalles, mientras que el corazón debía ser depositado en la iglesia de Nuestra Señora del Carmen, por él mandada edificar en Valognes y sus entrañas en La Noë[18].

---

[11] A.G.N., Reg. 192, días 15 y 16 de octubre, 2 y 17 de noviembre de 1386.

[12] A.G.N., Reg. 192, f. 362 r., 17 de diciembre. En el viaje, por la ayuda de estos hombres se pagó: 57 libras, 7 s. 11 d. Antes del viaje había sido necesario comprar *toille pour paroir la litiere du Roy*, 50 sueldos.

[13] LACARRA, *op. cit.*, t. III, p. 152.

[14] *Ibidem*, p. 153; IDOATE, *op. cit.*, p. 15.

[15] AGN, caj. 52, nº 11-12 –citado por YANGUAS, *op. cit.*, p. 574–.

[16] *Ibidem.*

[17] M. R. GARCIA ARANCON, Eloisa RAMIREZ VAQUERO y Susana HERREROS LOPETEGUI, *Historia de Navarra*, Pamplona, Herper, 1989, p. 160, nota 37: el testamento de 1361 quedaba invalidado por éste de 1385, conservado en el Archivo Departamental de Pau y publicado por P. TUCOO-CHALA, *Le dernier testament de Charles le Mauvais (1385).*

[18] LACARRA, *op. cit.*, p. 67.

No sabemos los motivos de las últimas y definitivas disposiciones, pero sí podemos pensar que los años de residencia en su reino ibérico modificaron su pensamiento y sus sentimientos e influyeron para que desarrollase una profunda devoción no sólo hacia su tierra patrimonial sino hacia la virgen de Ujué manifestada a través de peregrinaciones y regalos tanto suyos como de sus hijos.

La ceremonia de las exequias reales no podía esperar y fue preparada de inmediato; en ellas, el maestre del hostal real, Pere de Añorbe, cumplió un papel fundamental: ordenó el personal y organizó todos los trabajos para proceder a su embalsamamiento y su posterior sepultura en cumplimiento de las mandas señaladas.

Para la primera tarea se buscó a personas hábiles en el oficio. Nos informamos de que un judío zarogozano, Samuel Trigo, fue el principal artesano para tratar y diseccionar el cuerpo del rey. De acuerdo con lo dispuesto en el testamento, se ordenó colocar el corazón y las vísceras en sendos *picheres* de estaño que luego de ser debidamente soldados serán enviados a Ujué y Roncesvalles[19] .

Los listados de mercancías del hostal nos ilustran acerca de los productos utilizados en la delicada operación: mirra, áloes, abundante *aguarrós*, tres almudes de nueces de ciprés, cuatro libras de incienso, *cicotrín*, dos libras de *mastic* (resina de terebinto), linaloe, *confora*, resina, goma arábiga, confonia, *gargant, gali, alun de roca y musquet*[20].

Al mismo tiempo que se iniciaron los oficios religiosos, cien misas por su alma, el día 2 de enero se comenzó a labrar el sepulcro en el coro de Santa María de Pamplona; doce trabajadores cavaron desde el mediodía hasta el día siguiente. El rey, a diferencia de su hijo, o de su contemporáneo y cuñado, Carlos V de Francia, no había dispuesto anticipadamente ninguna construcción funeraria.

A partir de ese momento, comenzó una febril actividad en todo el hostal; fue necesario disponer no sólo la cátedra, la capilla de madera, los cirios, las *torchas,* sino un sinnúmero de otras pequeñas tareas a los cuales era necesario atender para aprestarse a cumplir adecuadamente con las exequias reales. Un último homenaje al Rey, una última demostración de poderío al desplegar los lujosos ornamentos en una cuidada ceremonia.

Carpinteros, cerrajeros y mazoneros trabajaron con dedicación preparando la cámara donde se levantó la capilla de madera donde se habrán de colocar el ataúd y los cirios en la ceremonia de la iglesia. También se construyó un carretón con andas para el respectivo traslado del ataúd a la iglesia. Los materiales son numerosos, entre ellos podemos señalar: la madera, el papel, los paños preciosos, los panes de oro y plata, los humildes lienzos o los clavos –2000 fueron los usados– sin olvidar la abundante *paja luenga et rastoillo* con que se tapizó el suelo de la iglesia y serviría para perfumar el ambiente[21].

Un apartado especial merece la compra de cera. La iluminación no sólo era esencial por el período invernal que se transitaba sino por el lugar que ocupaba en toda ceremonia litúrgica. El encargado del "oficio" de la frutería del hostal[22] (encargado de la provisión de frutas pero fundamentalmente de cera y sebo para la iluminación), el judío Amarieillo, debió prever el abastecimiento de los cirios necesarios para la correcta iluminación de la iglesia

---

[19] IDOATE, *op. cit.*, p. 15.

[20] A.G.N., caj. 60, nº 8, citado por YANGUAS, *op. cit.*, p. 574.

[21] IDOATE, *op. cit.*, p. 16.

[22] Cfr. Nelly ONGAY, "El Hostal de la Infanta María (1365-1366)", *Príncipe de Viana*, 228 (2003), 127-157.

durante la larga velada. Como en muchos otros productos, se debió viajar a Zaragoza para su compra. Con tres bestias realizó el transporte de 88 arrobas de cera con la cual dos expertos cereros confeccionaron, durante quince días, cerca de trescientas *torchas* con un peso de 336 libras[23]. Si comparamos esta cantidad con los gastos diarios o mensuales de cera en el hostal, valoramos la importancia de la iluminación prevista y apreciamos el fasto que esto significaba. En la vida cotidiana, constatamos que diariamente se gastaban unas 300 libras de sebo y unas 250 libras de cera[24]. Los estudios específicos sobre las exequias en Castilla han mostrado que el gasto en iluminación, en ciertos casos (como en 1388), representaba el 38,40% del total. Así mismo, si se advierte que la cantidad de los cirios se establecía según condición social y sexo –de acuerdo con los estudios realizados sobre Castilla–, el ejemplo de las exequias reales es altamente ilustrativo[25].

Junto a la cera, los textiles. En el reino de Aragón, Amarieillo también se ocupó de la adquisición de seis ricos paños de oro, de dos codos de *bermeillo candeno* y de dos piezas de cendal. Tres de los primeros se utilizaron para cubrir los ataúdes y los restantes se regalaron a la catedral y a las otras dos iglesias elegidas para la conservación de los restos. Por otra parte, Juce, el lencero, suministró 44 codos de fina tela con la cual se envolvieron los despojos reales después de haber sido cubiertos con el sudario[26].

Entre las tareas de acondicionamiento de ambientes para la ceremonia, observamos que el aposento real fue oscurecido con lienzo encerado, colocado en las ventanas, el cual fue preparado en el mismo hostal mediante un procedimiento que imaginamos semejante al utilizado en las artesanías actuales. En el folio 380 r. leemos: *37 livres de cire que furent delivré a l'apoticaire pour cirer les toilles*[27]. Mientras, en la iglesia, con el mismo fin, se utilizaron cortinas especiales, *ennegrescidas* por una judía de nombre Dolmeta. La capilla real fue ornamentada con "brocacín de oro y negro".

También participaron en los aprestos, los mercaderes de Pamplona a quienes se compró la cantidad de 1000 codos de paños de sayal destinados a la confección de "100 capusayos ofrecidos a otros tantos pobres"[28].

Un lugar importante debieron cumplir las tareas de confección de vestimentas especiales para todos los miembros de la familia real. En atención a los lineamientos de la costumbre, debieron confeccionarse distintos vestidos de luto. El *taillendero* (sastre) Henriet, con la ayuda de sus oficiales debió realizar diversas prendas tanto los *garmines* negros, los mantos y las hopalandas como las cotas, *ropas longas y corseres.* Por su parte, el peletero Taulet se encargó de forrarlas con finas pieles a los que eran muy afectos todos los miembros de la familia real navarra, al igual que la mayoría de los integrantes de las familias principescas de la época. También se confeccionaron 36 capirotes y numerosas calzas[29].

Otro aspecto fundamental que se debió prever fueron los adornos adecuados a la ceremonia que tendría lugar en la catedral. Con este motivo, trabajaron en el apresto de 800

---

[23] *Ibidem.*

[24] A.G.N., Reg. 192, gasto de Frutería, diciembre de 1386.

[25] Susana ROYER de CARDINAL, *Morir en España. (Castilla Baja Edad Media)*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, s.d., pp. 249 y 161. Cfr. Philippe ARIES y Georges DUBY (dirs.), *Histoire de la vie privée*, París, Seuil, 1985, 3 vol.

[26] IDOATE, *op. cit.*, p. 16.

[27] A.G.N., Reg. 138, f. 380 r.

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem.*

escudos de diferentes tamaños, *de colores simples sobre papel* y con las armas reales, destinados a las tres iglesias que guardaron los despojos del rey. Así mismo, los pintores de la corte (Oliver, Alfonso y Fernando, con sus respectivos criados) "pintaron de negro las guirnaldas en donde se colocaron dichos escudos"[30]. También se ocuparon de la pintura de la sepultura de don Felipe, el padre del rey Carlos y de los escudos comprados en la tienda de los Cruzat: uno grande, tres medianos y seis chicos. El pintor Alfonso se preocupó de acondicionar la cota y el arnés del rey, mientras que Salomón de Nájera confeccionó las cubiertas adornadas con las armas reales para los seis caballos destinados a la ofrenda[31].

Finalmente llegó el día de la ceremonia principal. El día indicado para el sepelio –a mediados de enero– se llevó el ataúd real, en procesión, desde el palacio hasta la catedral de Santa María, en el carretón preparado al efecto, acompañado de seis escuderos que cabalgaban sobre los seis caballos ricamente enjaezados, que serían dejados en ofrenda, en cumplimiento de la costumbre, al arcediano de la catedral. Aquí se cumplió con el ritual establecido: en primer término, los pendones y el escudo real se colocaron junto al catafalco y se sepultó el cuerpo de Carlos II, junto al de su padre, en el foso preparado con anticipación, en el coro. Sobre la tumba, luego sería levantado un túmulo en cuyo adorno se utilizaron 3214 panes de oro y 662 de plata[32].

La documentación nos ilustra que pocos días después, el 18 de marzo, se completó la voluntad real, mediante la ejecución de los *servicios solemnes* que presidió ya el nuevo rey, don Carlos III, tanto en Ujué como en Roncesvalles. El documento nos señala que el día 21 de enero, *el rey vino a souper et giste a Viane*[33]. En todo el servicio se gastó la importante suma de 2500 libras aproximadamente, para lo cual se acudió a los préstamos de algunos ricos comerciantes: entre ellos, se puede señalar a los Cruzat, Acedo, Aldaz y otros[34].

Carlos II podía ya alcanzar la paz que le fuera tan esquiva en su vida política; todo se había ejecutado según su regia voluntad.

Hasta aquí, lo cumplido según el testamento y la costumbre, aunque respecto de ésta advertimos algunas ausencias como la falta de ofrecimiento de comidas especiales, que era costumbre servir durante todo velatorio[35]. La explicación es brindada por una ordenanza dictada por el propio Carlos algunos años antes, en 1383, con motivo de una gran peste que asoló el reino. En ésta se lee: *que ninguno non fuese osado de facer grandes comeres ni convivios, sobre et por causa de los muertos et enterrorios, ca se seguescia grant daino et destruimiento a los herederos; et encara a Nos en nuestras pechas et rentas; et si lo facian que pagasen de pena, et calonia, cada persona 10 libras*[36].

El regio ceremonial ha finalizado, el heredero Carlos III tiene casi veintiséis años y una extensa experiencia en el cumplimiento de quehaceres diplomáticos y militares enco-

---

[30] IDOATE, *op. cit., p. 16.*

[31] *Ibidem.*

[32] A.G.N., caj. 60, nº 8; YANGUAS, *op. cit.*, 574. Al respecto, señala este autor que en los entierros de los caballeros se entregaba en calidad de ofrendas: un caballo, armas y algunas joyas.

[33] A.G.N., Reg. 192, f. 387 v.

[34] IDOATE, *op. cit.*, p. 17.

[35] ROYER de CARDINAL, *op. cit.*, pp. 254-255.

[36] A.G.N., caj. 47, nº 4 y 99, citado en YANGUAS, *op. cit.*, t. I, p. 289.

mendados por su padre. En consecuencia, no hubo problemas para el ejercicio del gobierno en forma personal, pues era, merece acotarse, un joven rey que ascendía al trono correctamente preparado para la tarea de gobierno que debería cumplir a partir de ese momento.

Por su parte, el maestre Pere de Añorbe debió enfrentar a continuación las diversas tareas de orden administrativo-financiero inherentes a sus funciones de maestre del hostal. A partir de este momento, organizó todo lo necesario para cerrar el ejercicio contable correspondiente y ordenó hacer efectivos los pagos adeudados a una parte del personal a la que era costumbre pagarle "a gaiges" así como también a los distintos mercaderes, por lo general de Pamplona, quienes habían abastecido la residencia con variados productos durante el último año de vida de Carlos II.

De acuerdo con lo que podemos observar en otros Registros estudiados (el de la infanta María durante el viaje de su madre a Francia en 1365-1366, o bien el de la difunta reina Juana, quien murió súbitamente en Meaux el 2 de noviembre de 1373 y las personas que la acompañaban permanecieron allí, bajo la dirección de la condesa de Foix pero bajo el sostenimiento de su hermana y del rey Carlos II, la reina viuda doña Blanca) el hostal cerrará las cuentas pues ha desaparecido la razón primera de su existencia: el rey y señor de la residencia acaba de rendir su alma a Dios[37]. El hostal –en su plano administrativo– desaparece junto al rey pues su compleja estructura administrativa y económica está montada para resolver las necesidades de una persona que ya no existe. Así lo advertimos el viernes 4 de enero cuando el maestre hizo constar en el folio 382 v., lo siguiente: *le comun a Pampelune et furent nos damez la despense des autres offices, exepte la Fruiterie.* En consecuencia, el hostal de las Infantas reales bajo la dirección de Inés, condesa de Foix, hermana del rey extinto, asume la responsabilidad del mantenimiento de aquel personal que permanece en la residencia mientras los oficiales ponen a punto todos los elementos necesarios para la ejecución de las exequias reales; se ordenan las cuentas, se efectúan los últimos pagos y se organiza el resumen contable para presentar ante la Cámara de Comptos.

En consecuencia, desde el hostal de las Infantas se suministran todos los alimentos y el vino, excepto la provisión de la *luminaria*, de suma importancia dado el momento especial que se vivía. Y en la misma forma transcurrieron los días siguientes hasta que fueron las cuentas referidas, el 8 de febrero siguiente. Constatamos que Salvadoret de Liosa, encargado de la cámara de los dineros del dicho señor Rey, las presentaba ante los oidores de Comptos. En el folio mencionado se lee:. *...vistas, examinadas por los seynnores el chantre don Martín Periz d'Ollariz, l'abat de Mont Real, Garcia Ximeniz de Salm..., Nicollat de Plesançe et Guillem de Poseset firmadas por meses... con las contra roldes de Guillem Plantaresa et Andres d'Esin maestros del dicto hostal en el VIII^e^ dia de febrero l'aynno de gracia mil CCCLXXX e seys. Sallinas.*[38]

El año contable que acaba de concluir, el maestre Añorbe nos remite al último año de vida de Carlos II durante el cual advertimos una vida tranquila, sin sobresaltos políticos y la compañía casi permanente y, sin duda gratificante, de su primogénito a pesar de que éste mantenía su residencia habitual en Peñafiel, en posesiones de su esposa, doña Leonor de

[37] A.G.N., Sec. Comptos, Reg. 116 y 150, f. 1. Allí se lee: *Compte de la despense de Madame de Foix, de ses gens, des gens de la Reyne de Navarre que Dieux absoille commencant le premier jour de decembre CLXXIII. Jeudi. Premier jour de decembre, Madame de Foix et ses fames a Neaufle aus despens de la Reyne Blanche...*

[38] A.G.N., Reg. 192, f. 388 v.

Trastámara, hija del rey Enrique II de Castilla. Recorremos los minuciosos gastos de la residencia y observamos que durante varios meses (enero a mayo) Carlos residió principalmente en Estella-Olite-Tafalla, excepto en el período comprendido entre el 17 de marzo y el 4 de abril, en el que permaneció en Pamplona. Durante este período realizó solo escasos desplazamientos menores a Falces, Viana, Larraga o San Martín de Unx. Observamos que sus traslados se circunscriben a las residencias localizadas en la Navarra media, de clima más benigno que la región montañosa. Luego, ya en la época estival, residió en Pamplona (a partir del 30 de junio) para luego instalarse en Roncesvalles y visitar los poblados cercanos hasta el momento de viajar a Bayona para celebrar allí la boda de Juana. Más aún, puede afirmarse que fue un año de concreciones políticas significativas pues comenzó en enero con las capitulaciones de Estella donde, junto al prior de Roncesvalles, el rey firmó y ratificó con el cardenal de Aragón, Pedro de Luna, con Gonzalo Moro, alcalde de la Corte Real de Castilla –ambos representantes de Juan I– el tratado que "significó la entrega a Navarra de diversas villas y castillos y el pago de una deuda de 20.000 doblas". "El rey mostró su satisfacción por el acuerdo haciendo espléndidos regalos al cardenal y a su séquito"[39]. Este logro fue completado en setiembre con la boda de su hija Juana con el duque de Bretaña, Juan IV, "alianza matrimonial negociada por Juan de Rohan, que complacía a Carlos por la posición ambigua del duque, formalmente aliado de Francia pero secretamente amigo de Inglaterra, concordante con su posición".[40]

La descripción de los usos reales con motivo de las exequias de Carlos II Evreux nos permite conocer a la familia gobernante en su despliegue ceremonial. Interesan tanto las personas dolientes a quienes se envían mensajeros apenas producido el óbito como el boato que corresponde a la costumbre: el momento debe vivirse intensamente desde el punto de vista espiritual, pero además debe mostrarse la riqueza en los adornos mediante ricos paños y vestimenta adecuada con el adorno de pieles. En síntesis, estamos frente al cumplimiento de una ceremonia pautada que es en sí una fiesta demostrativa del poderío del que ha rendido su alma a Dios; en ella, el tránsito procesional –desde el palacio a la catedral– muestra la belleza de los caballos enjaezados, la carroza correctamente adornada y a los dolientes que lo acompañan en silencio respetuoso, bajo el sonar acompasado de las campanas de la pequeña y abigarrada ciudad.

[39] LACARRA, *op. cit.*, p. 148.

[40] A.G.N., Sec. Comptos, Reg. 192, f.; M. R. GARCIA ARANCON, "Carlos II de Navarra. El círculo familiar", *Príncipe de Viana*, 182 (1987), 569-608. Cfr. Nelly ONGAY, "Sobre viajes en el Reino de Navarra", *Fundación*, 2002, 63-84.

L'ORIZZONTE LUDICO DI UN FRANCESCANO DEL DUECENTO. SALIMBENE DE ADAM DAL *GAUDIUM* AL *LUDIBRIUM*

GHERARDO ORTALLI
(UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA, ITALIA)

1. Sistema ludico e attitudini diverse per un mondo che cambia[1]

Nella storia del gioco e del *loisir*, tra il secolo XII e il XIII matura lentamente una straordinaria svolta che vede il graduale modificarsi delle precedenti attitudini, con l'apertura di nuovi spazi e nuove tolleranze. Dopo i lunghi tempi trascorsi a partire dalla tarda antichità e dall'affermarsi della nuova cultura cristiana che aveva tolto al gioco, al *ludus* e all'*otium* il rispettabile posto ricoperto nel mondo greco-romano, era in atto un delicato processo di rilegittimazione tendente a recuperare per la ludicità un àmbito suo proprio nel sistema sociale complessivo[2]. Al *loisir* si cominciava allora a riconoscere una funzione in precedenza negata. Il gioco onesto e ben regolato assume un ruolo prima impensabile e si ragiona in termini nuovi, nel crescente convincimento che –*recreationis causa*– sia il corpo che l'anima dell'uomo hanno bisogno di "quiete", di ristoro, per meglio reggere alle fatiche. A guidare questo delicato cammino troviamo personaggi di altissimo spessore intellettuale: da Ugo di San Vittore a Tommaso d'Aquino, da Alberto Magno a Raimondo di Peñafort[3]. L'evoluzione in atto non procede con lineari andamenti né con rapide trasformazioni degli orientamenti di fondo. Piuttosto è vero che il quadro generale si fa ora più variegato, più mosso; alle vecchie disposizioni d'animo se ne affiancano di nuove. Il sistema ludico non è più avvolto nell'antica nebbia del sospettoso disprezzo o della ostile indifferenza, ma diventa oggetto di mutate attenzioni che si esprimono tanto nella concessione di spazi mai prima goduti, quanto in più severi controlli (e con ciò siamo davanti alle due facce della stessa medaglia).

Ottimo campo di verifica per questa varietà di propensioni è il mondo della giulleria. Così anche il mestiere dello *ioculator* è coinvolto negli sviluppi che già dal secolo XI vedono ridursi il numero delle professioni interdette, giudicate infami o comunque disonoranti, a fronte del crescere dei motivi di possibile giustificazione per attività oggetto in passato di

---

[1] Nel quadro di una più ampia ricerca sulla posizione del giocoliere nel Duecento, sviluppo qui un tema specifico vicino agli interessi di Nilda GUGLIELMI, di cui mi piace ricordare almeno il saggio "Para una introducción a Salimbene de Adam", *Anales de historia antigua y medieval*, 15 (1970), 109-170.

[2] Ho avuto modo di occuparmi del tema in più occasioni. Rinvio, fra l'altro, a Gherardo ORTALLI, "Uncertain Thresholds of Tolerance: Games and Crisis in the Middle Ages", *Iudica*, 1 (1995), 56-68; "Tempo libero e medio evo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali", in *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit). Secc. XIII-XVIII*, Firenze, Le Monnier, 1995, pp. 31-54; "Ludicidad medieval: tendencias historiográficas y temas de investigación", *Temas medievales*, 9 (1999), 177-202.

[3] Per qualche cenno ulteriore, insieme a quanto indicato alla nota precedente cfr. Giovanni CECCARELLI, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 151-166.

inappellabili condanne[4]. È vero che "bientôt seuls jongleurs et prostituées seront bannis de la société chrétienne"; tuttavia "la tolérance de fait dont ils jouiront s'accompagnera-t-elle de complaisances théoriques à leur égard, et même de tentatives de justification"[5]. Capita allora di incontrare testimonianze quasi stupefacenti, come è nel caso del poemetto su *Le jongleur de Notre-Dame*, che narra la vicenda del saltimbanco entrato in convento come converso ma sempre stretto nell'infame *status* al quale lo lega la sua professione. Proprio gli esercizi che sino allo sfinimento offrirà alla Vergine Maria saranno la ragione della sua santità. Il racconto, composto con ogni probabilità in Piccardia da un anonimo ecclesiastico attorno al 1200 o poco più tardi, comunque prima del 1268, attesta una inusitata riabilitazione di un mestiere giudicato infame. Il passaggio è di grande interesse per la storia del sistema ludico: una storia di cui riesce ancora difficile percepire il grande rilievo per la conoscenza dei fenomeni collettivi e delle vicende della società. Il gesto della Vergine che scende dal cielo per asciugare il sudore del suo esausto saltimbanco rende omaggio non soltanto a lui ma all'intera *jonglerie*, perché –si chiarisce, "Dio non rifiuta nessuno/ che per amore si rimette a lui,/ qualunque sia il suo mestiere,/ se ama Dio con un retto agire"[6].

Una conferma non troppo lontana delle più articolate sensibilità, ce la offre anche l'*exemplum* riportato già da Pietro Cantore (il teologo morto nel 1197) e ripreso poi, nella sua *Summa confessorum*, da Thomas de Chobham, maestro di teologia a Parigi tra il 1222 e il 1228, morto non ancora quarantenne prima del 1236. Allo *ioculator* che domanda a papa Alessandro III come può raggiungere la salvezza con il mestiere che esercita, il pontefice chiede se sappia fare qualcosa di diverso con cui potere vivere. Il giullare risponde di no e allora il papa lo rassicura: può continuare senza timore nella sua professione purché eviti oscenità e comportamenti equivoci: "permisit igitur papa quod ipse viveret ex officio suo"[7]. L'ambiente clericale rimane tuttavia fondamentalmente ostile alla giulleria e assai maggiori sono i riconoscimenti concessi da parte del mondo laico. Fondamentale in questa prospettiva è la ben nota presenza di giullari nelle corti e qualche sovrano seppe anche teorizzarne l'utile funzione. La cultura dominante restava in ogni caso quella sostenuta dagli uomini di chiesa, davvero poco favorevole alla *jonglerie* ma con tutti i segni del momento di passaggio.

Le novità faticano a trovare spazio e devono misurarsi con le visioni tradizionali, estremamente severe già prima della critica portata dalla nuova cultura cristiana[8], e negli stessi autori che paiono più disponibili a significative aperture, si leggono ampi passaggi di grande durezza, così che gli stessi Pietro Cantore e Thomas de Chobham usano nei confronti degli *ioculatores* parole di sprezzante durezza[9]. Cresce l'impegno nel distinguere tra le varie

---

[4] In sintesi: Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Parigi, Gallimard, 1977, pp. 97-99.

[5] *Ibidem*, p. 98.

[6] Per una recente edizione: *Le jongleur de Notre-Dame* (traduit et commenté par Paul Bretel), Parigi, Champion, 2003, specialmente a pp. 87-88, vv. 287-292.

[7] THOMAE DE CHOBHAM, *Summa confessorum* (ed. Frederick Broomfield), Louvain-Parigi, Nauwelaerts, 1968, art. VI, dist. IV, questio 2, p. 292, con rinvio in nota al passo di PETRUS CANTOR, *Summa de sacramentis et animi consiliis*.

[8] Così Cicerone od Orazio o Quintiliano precedono Tertulliano o Agostino nella condanna di mimi e istrioni, nella cui scia verranno collocati gli *ioculatores* di cui ci occupiamo in questa sede.

[9] Cfr. Carla CASAGRANDE e Silvana VECCHIO, "L'interdizione del giullare nel vocabolario clericale del XII e XIII secolo", in *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini*, Roma, Bulzoni, 1978, pp. 243-250, *passim*.

forme di giullería, facendo salva quella ben orientata, ma il sospetto rimane sempre l'atteggiamento predominante. Anche l'aneddoto di Thomas de Chobham che chiamava in causa la tolleranza di papa Alessandro III era inserito in un capitolo *De histrionibus* in cui la casistica delle attività istrionesche è rappresentata soprattutto da situazioni esecrabili e peccaminose[10].

Per intendere la varietà di posizioni che si trovarono a convivere, credo che un esempio particolarmente efficace lo proponga la *Cronica* di frate Salimbene de Adam, il francescano parmense vissuto tra il 1221 e il 1288 circa, legato ad ambienti ecclesiastici al pari dell'anonimo autore dello *Joungler de Notre-Dame*[11]. L'appartenenza all'Ordine fondato da Francesco d'Assisi lo collocava fra i settori del clero più in sintonia con le novità del secolo XIII. Ma anche molti altri elementi della sua personalità porterebbero a pensare ad una tollerante simpatia o comunque non ostilità nei confronti della *jonglerie*: il suo gusto per il racconto; le sue molte curiosità per la vita di ogni giorno anche nelle espressioni più singolari; l'inclinazione all'aneddoto, alle favole, ai *proverbia*; l'attenzione allo scherzo; la stessa particolare vivacità della tradizione cronachistica francescana, che tende a proporre gli eventi con l'agile vigore dell'*exemplum*. Tutto questo però non basta. Così se l'autore dello *Jongleur* lo possiamo assumere come esponente degli ambienti più aperti al nuovo, addirittura pronto alla riabilitazione di quei professionisti della ludicità, Salimbene lo dobbiamo collocare sul fronte opposto.

2. Salimbene e il mondo del gioco

Anche se le pagine salimbeniane sono piene di attenzioni scherzose, il gioco non è davvero tra ciò che l'autore giudica rispettabile. Il *ludus* in quanto tale non entra granché nelle pagine della sua *Cronica* e se mai gli capita di descrivere un gioco, lo collega strettamente alla giovane età. Così sono i bambini a giocare quando, ricorda il cronista in un passo decisamente isolato, pongono le proprie mani sotto le mani del compagno e vincono se le levano tanto rapidamente da riuscire a colpire quelle dell'avversario prima che le ritragga. Ma quel passatempo noto da sempre, a Salimbene interessa soltanto per dichiarare la propria sfiducia nella capacità dei Lombardi di raggiungere e mantenere la pace: non sono più seri di quanto sia quel *ludus puerorum*[12]. E anche tra i bambini il gioco può scivolare in manifestazioni duramente condannabili, come accadde nel 1286 in Reggio con quel bresciano pazzo ed avaro che (spinto dal demonio) stipava pani e farina nella previsione di una futura drammatica carestia; quando poi lo stesso demonio lo soffocò, i bambini ne trascinarono per macabro scherno il corpo denudato per la città, lo legarono a un carro, lo buttarono dal ponte sul greto del torrente Crostolo, lo coprirono di pietre gridando che andassero all'inferno

[10] THOMAE DE CHOBAM, *op. cit.*, pp. 291-293.

[11] La bibliografia su Salimbene è amplissima. In attesa della voce a lui dedicata nel *Repertorium fontium historiae Medii Aevi*, in corso di pubblicazione, basterà richiamare (oltre al saggio già citato di Nilda Guglielmi) la voce curata da Antonio I. PINI, "Salimbene de Adam", in Augusto VASINA (ed.), *Repertorio della cronachistica emiliano-romagnola (secc. IX-XV)*, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1991, pp. 241-249.

[12] SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* (ed. Giuseppe Scalia), Turnhout, Brepols, 1998-1999 (in seguito: SALIMBENE), 2 voll. con numerazione di pagine unica, p. 857. Utilizzo la numerazione riportata sui margini della pagine, corrispondente a quella della precedente edizione della *Cronica* salimbeniana, dello stesso SCALIA, Bari, Laterza, 1966.

lui, la fame e l'avarizia. Nessuno suggerì ai ragazzi la macabra impresa che, peraltro, rispondeva ad un tremendo ma non isolito rituale, ambiguamente collocato fra l'atto di superiore giustizia compiuto da innocenti, cioè i fanciulli, e il tragico gioco. Non sono rare le testimonianze in proposito[13]. Quanto ai giovani reggiani, scrive il cronista, *fecerunt male*[14]. Se *ludibrium* agli occhi di tutti era il portamento della vittima, anche i bambini si erano comportati *ludibriose*; certo è che il confine tra il *ludus* e il *ludibrium* può rivelarsi pericolosamente fragile. E il "ludibrio" per Salimbene è sempre riprovevole[15].

Se il *ludus* è ammissibile fra i bambini, altro discorso vale per gli adulti. Così il collegamento gioco/età matura si presenta senza connotazioni equivoche o addirittura ostili soltanto quando è ricordato a titolo di esempio[16]. Altrimenti se quel collegamento compare, viene presentato senza troppa simpatia, fino a divenire oggetto –in particolari congiunture– di assoluta deplorazione, come accade con gli abitanti di Reggio e con ciò che fecero durante la quaresima del 1287. Era il "tempo dedicato a Dio", ma *ceperunt ludere*, si misero in maschera, organizzarono tornei, non digiunarono, portandosi come quei *miseri Christiani* che nei giorni del divieto mangiano capponi e galline, giocano d'azzardo e bestemmiano. La riprovazione del cronista è dura ed esplicita, rafforzata dal fatto che di lì a poco l'indebito giocare sia stato pagato a caro prezzo con i danni subìti dalla città e con le lotte intestine. Allora, in una sorta di giudizio di Dio, "conversi sunt ludi... in plantum et in lamentum"[17].

Certo, non tutti i passatempi degli adulti sono visti nello stesso modo. Se ne può tentare una piccola casistica. L'azzardo e i dadi sono ovviamente condannati senza appello, in linea con valutazioni di lunghissima data; si salvano soltanto (in via del tutto eccezionale) se sono strumento per una buona azione. I giochi di guerra, gli *hastiludia*, i tornei sono tollerabili quando segnano occasioni di festa, ma non a caso nelle pagine della *Cronica* si legano talvolta a eventi non lieti o a personaggi che Salimbene detesta, come Ezzelino da Romano o Obizzo d'Este[18]. Del resto è ben nota l'ostilità della Chiesa per i giochi d'arme. Onorevoli paiono, tutto sommato, soltanto gli scacchi che il cronista collega a personaggi di rilievo, a partire dall'imperatore Federico II. Brava negli scacchi (ma anche nei giochi di fortuna) era poi Beatrice di Puglia, moglie di Pino da Gente, e l'abilità in quel gioco viene indicata fra le doti di Obizzo Sanvitale, vescovo di Parma, uomo curiale ben pratico di mondo oltre che di cose di chiesa[19]. E la familiarità di Salimbene con gli scacchi risulta anche dal compiacimento con cui riporta modi di dire applicabili al gioco o ad esso collegati nella loro origine[20]. Per gli

---

[13] Cfr. almeno Ottavia NICCOLI, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 24-39.

[14] SALIMBENE, pp. 904-905.

[15] Otto volte soltanto il termine compare nel testo; oltre a quanto citato alla nota precedente si veda SALIMBENE, pp. 464, 488, 528, 529, 532.

[16] Cfr. SALIMBENE, p. 324: si indica la straordinaria eloquenza del francescano Ugo di Digne che in concistoro tra papa e cardinali parlava loro come se fossero fanciulli riuniti per giocare: "convocati ad ludum".

[17] SALIMBENE, pp. 911-914, 918.

[18] Per i dadi e l'azzardo: SALIMBENE, pp. 370, 480 (per la buona azione di frate Albertino), 913. Quanto agli *hastiludia* in segno di onore: pp. 39-40 (per Federico II nel 1212, organizzati dai cremonesi), 744 (nel 1282 in Cremona ad onore dei parmensi), 770 (nel 1284 organizzati in Napoli dal re Carlo d'Angiò); collegati a eventi o persone deprecabili: pp. 61 (l'alternativa mondana per Salimbene), 245 (in collegamento con Obizzo d'Este), 281 e 533 (in collegamento con Ezzelino); senza valutazioni di merito p. 46 (nel 1216 i *milites* facevano tornei sul Po ghiacciato).

[19] SALIMBENE, pp. 59 (per Federico II), 87 (per il vescovo Sanvitale), 883 (per Beatrice di Puglia).

[20] SALIMBENE, pp. 241, 523, 538, 619.

scacchi, dunque, si può avere un occhio di riguardo; in fondo è il passatempo ritenuto da sempre ammissibile, adatto come esercizio d'ingegno, il più dignitoso fra tutti, al punto che, sia pure forzando la realtà, si tende a classificarlo quale gioco aristocratico *tout-court*.

Davvero il *ludus* praticato da adulti non è visto da Salimbene con troppa simpatia. Persino un adolescente può denunciare il ridicolo nell'uomo maturo che gioca in modo infantile e ha motivo per esclamare "Videte quomodo ille senex cum avicula sicut puer ludit", anche se poi si scopre che l'adulto che gioca è l'evangelista Giovanni[21]. Certamente (e già lo dicevamo) i tempi sanno ormai riconoscere la necessità della *recreatio* e Salimbene è uomo del suo tempo. Quel termine *recreatio* lo usa rarissimamente (non più di tre o quattro volte), ma non dimentica di registrare come lo stesso Giovanni da Parma, generale dell'Ordine francescano dal 1247 al 1257, si preoccupasse che ai suoi frati non venisse a mancare la necessaria ricreazione: "aliquam recreationem haberent"[22]. Il portamento migliore, peraltro, è quello austero e dunque se la *recreatio* è legittima, meno spazio va concesso alla leggerezza, alla *levitas*, specialmente se si ha a che fare con ecclesiastici[23]. Così quando il frate-cronista elenca i quattro possibili, diversi tipi di *levitas*, l'unico caso ammissibile –a meno che non sia *ex permissione divina*– è per allontanare la tristezza; in fondo conta anche il testo biblico: "non abbandonare l'anima tua alla tristezza e non tormentarti nel tuo consiglio. La felicità del cuore è la vita dell'uomo e l'allegria dell'uomo è longevità" (*Eccli.* XXX, 21-22)[24]. E poi lo stesso san Giovanni al ragazzo che (come si è visto) lo derideva, avrebbe insegnato che "la fragilità umana meno sarebbe capace di contemplazione se non concedesse di tanto in tanto qualcosa al suo essere fragile"[25].

Poco gioco, dunque, in Salimbene. Rischiosa ed ambigua la *levitas*[26]. Quasi assente il riferimento alla *recreatio*. Dove è allora che si può trovare un po' di respiro nella fatica del vivere quotidiano? Sono altri i concetti a cui il frate-cronista si rivolge; sono altri i termini che ha in mente: non il gioco ma il *solatium*, la *iocunditas* (con sfumatura più spirituale), in riferimento a valori e comportamenti che non hanno la corposità del *ludus* ma una connotazione in linea di massima più garbata e aristocratica, anche quando il *solatium* è molto vicino al gioco. Davvero può essere apprezzato da tutti, come si dice in modo esplicito per quel Barnaba de Regina il cui parlare era *solatium* per "chierici, canonici, cardinali, e prelati di ogni genere, e militi e baroni e tutti quanti *solatium requirebant*"[27]. E *solatiosus* e *iocundus* sono qualità umane generalmente positive, tanto che rarissimamente si colorano di inflessioni riprovevoli e si accompagnano piuttosto ad attributi chiaramente elogiativi quali "suavis, probus, valens, cordatus (ossia coraggioso), benefactor, industrius, delitiosus, liberalis, curialis" ed altro ancora[28].

---

[21] SALIMBENE, p. 219.
[22] SALIMBENE, p. 447.
[23] SALIMBENE, pp. 152, 208, 212, 217, 219-220.
[24] SALIMBENE, pp. 213-214.
[25] SALIMBENE, p. 219.
[26] Soltanto 14 volte il termine compare con il senso di "leggerezza" nei comportamenti e mai con valenza davvero positiva: SALIMBENE, pp. 152, 208, 212, 213, 215, 217, 218, 219. Lettura più positiva della *levitas* dava Cinzio VIOLANTE, "Motivi e carattere della «Cronica' di Salimbene»", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. 2, 22 (1953), 127-128.
[27] SALIMBENE, p. 864. Per il "limite al tempo stesso esile e saldissimo" intercorrente fra *solatium* e *levitas*: Silvana VECCHIO, "Valori laici e valori francescani nella «Cronica» di Salimbene de Adam", in *Salimbeniana. Atti del Convegno per il VII centenario di fra Salimbene. Parma 1987-1989*, Bologna, Radio Tau, 1991, pp. 261-262.
[28] Per esempio: SALIMBENE, pp. 881, 926.

Solatium dunque. E l'aggettivo *solatiosus*. E il verbo *solatiari*. Salimbene li usa ventotto volte nella sua cronaca, ma circa il doppio delle volte ricorrono i termini *consolatio*, *consolari*, *consolatorie*, *consolatrix*, *consolator*, la cui connotazione è decisamente più orientata nel senso della spiritualità. E nello stesso senso va l'uso quasi altrettanto frequente di *laetitia*/*letitia*. Ma la gaiezza e la gioia si esprimono soprattutto nel termine *gaudium* e nei suoi composti che appaiono ben oltre un centinaio di volte nella *Cronica*[29]. Evidentemente Salimbene, nonostante le sue qualità di affabulatore e di uomo di spirito, pronto a cogliere battute, *calambour* ed eventi curiosi e capaci di divertire il lettore, non dimentica il suo *status* e riporta il bisogno della *recreatio* ad un sistema concettuale coerente alla sua personalità di frate minore. Non sarà allora inopportuno ricordare come i termini *ludus*, *solatium*, *iocare*, siano davvero poco frequenti nella prima tradizione francescana e, meglio ancora, siano pressoché assenti nei testi di Francesco d'Assisi. *Gaudium* è invece il termine con cui il santo esprime la gioia che allo spirito e all'uomo meglio si addice[30].

Di *gaudium*/*gaudere* Francesco parla nelle *Laudes Dei altissimi*, nella *Expositio in Pater Noster*, nell'*Officium Passionis Domini*, nelle *Admonitiones*, nella *Chartula fratri Leoni data*. Ma più interessante ancora è l'abbondanza di *gaudium*/*gaudere*/*congaudere* nella *Regula non bullata*[31]. In ben otto capitoli i termini compaiono e in particolare, lì dove si tratta *De modo serviendi et laborandi*, si chiede ai frati di non mostrarsi tristi, ma piuttosto "guadentes in Domino et hilares et convenienter gratiosos"[32]. Certo: la gioia vera la si trova in Dio. Ma è una disposizione d'animo che comunque incide nel rapporto con quanto di festivo e giocoso può esserci tra le durezze del vivere quotidiano. Sono termini impegnativi. E lo stesso Francesco ne dovrà tenere conto, pur senza rinunciare a quanto di 'canevalesco' si coglie in certi aspetti del suo modello di spiritualità[33]. Quei termini (e quei concetti) recuperabili nella *Regula non bullata* stesa nel 1221, non li ritroveremo assolutamente più nella *Bullata*, la regola che papa Onorio III finalmente approvò con la disposizione del 29 novembre 1223. Non è un caso o un mero fatto linguistico che *gaudium* e *hilaritas* siano spariti[34].

3. *L'indecoroso* ioculator

Tornando a Salibene de Adam e riprendendo le considerazioni iniziali su *Le jongleur*

---

[29] Per un conteggio delle diverse presenze cfr. Pierre BÉGUIN (ed.), *Thesaurus fratris Salimbene de Adam. Enumeratio lemmatum et formarum, Onomasticon, Index formarum et lemmatum. Formae et lemmata*, CETEDOC, Turnhout, Brepols, 1992, pp. 68, 85, 90, 92, 134, 149, 169.

[30] Almeno in questa prospettiva va riaggiustato quanto affermava Jacques PAUL, "Elogio delle persone e ideale umano", in IDEM e Mariano D'ALATRI, *Salimbene da Parma*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1992, p. 57: "Il francescanesimo primitivo influisce poco sulla mentalità del cronista. La terminologia non ha niente di specificamente francescano".

[31] Ai capp. 7, 9, 16, 17, 22, 23. In generale, cfr. Jean-François GODET et Georges MAILLEUX (edd.), *Opuscula sancti Francisci. Scripta sanctae Clarae. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain, CETEDOC-Université Catholique de Louvain, 1976, alle voci.

[32] FRANCESCO, *Regula non bullata*, cap. 7.

[33] Per gli aspetti 'carnevaleschi' della spiritualità francescana cfr. Carlo GINZBURG, "Folklore, magia, religione", in *Storia d'Italia*, I, *I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 615-616.

[34] Sulla complessa vicenda dell'approvazione della *Regola* rimando a quanto a suo tempo scriveva Giovanni MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 740-743, 751-758.

de Notre-Dame, lo stacco di mentalità si verifica nel modo migliore guardando a come il francescano tratti i giocolieri: gli *ioculatores*. Nel ragionare delle diverse propensioni dei due autori dobbiamo anzitutto precisare l'oggetto delle loro attenzioni, premettendo che il mondo della *jonglerie*, degli *ioculatores*, è estremamente vario. Dentro ci si può raccogliere un serraglio di attività. Giocolieri, saltimbanchi, musicanti, cantastorie, prestigiatori, acrobati, menestrelli, mimi, ciarlatani, incantatori, istrioni, buffoni, artisti di strada... In questo confuso insieme di personaggi si precisano delle gerarchie: così i musici o i menestrelli sono senz'altro privilegiati rispetto a mimi o istrioni. Non di meno quello della giulleria rimane un mondo di varia umanità collocabile nel suo complesso ai margini del rispettabile, se non oltre i suoi confini. È un mondo che Salimbene tratta senza particolare simpatia, e anche quando non lo giudica negativamente, mantiene un significativo distacco nei suoi confronti. Va guardato dall'alto e da lontano, con un atteggiamento che peraltro sembra adattarsi a tutto il sistema ludico.

Anche ragionando della giulleria Salimbene rimane uomo ben inserito nel mondo e nel quotidiano; sa dunque che lo *ioculator* di quel quotidiano è un elemento non trascurabile. Persino il pontefice può esserne testimone. Così Innocenzo III, che talvolta "interponebat suis interdum gaudia curis", accetta lo scherzo dello *ioculator* Scatuccio che gli parla in rima con un latino sgrammaticato, rispondendogli con lo stesso latino pasticciato: "Si veneris Romam/ habebis multam bonam"[35]. E il patriarca titolare di Antiochia, un reggiano della famiglia dei Roberti che quando voleva *sciebat solatiari*, si divertì allorché a mensa imbandita si accorse che uno *ioculator* nascondeva un cucchiaio d'argento. Senza scomporsi disse al servo che sgombrava le mense che non gli avrebbe restituito il proprio cucchiaio se non l'avessero fatto tutti, e così il cucchiaio rubato tornò fuori e il giocoliere fu beffato[36]. Quanto poi all'arcivescovo di Embrun, che fra i pregi aveva quello del ben cantare, allo *ioculator* suonatore di viella che gli chiedeva qualcosa in compenso, rispose che *amore Dei* volentieri lo avrebbe nutrito, ma nulla gli dava per il canto e il suono: "ita bene scio cantare et viellam sonare sicut tu"[37].

Certamente il giocoliere sa rispondere, specialmente se è uno di quei buffoni di corte (o di quei guitti di mercato) che, ci dice Salimbene, vengono chiamati *milites curie*. Così Federico II che battendo la mano sulla gobba dello *ioculator* Dallo aveva chiesto "quando aprirai questo scrignetto", si era sentito rispondere "Domine, non potest ita de facili aperiri, quia clavem perdidi in Victoria" alludendo alla sanguinosa vergogna subìta dal sovrano quando la *civitas* da lui fondata a sfida degli avversari parmensi –appunto Vittoria– venne distrutta[38]. A Dallo, di cui Salimbene dice di essere amico, le cose erano andate bene; molto di più aveva rischiato lo *ioculator* che aveva offeso il re d'Inghilterra Enrico III dicendogli che era "sapiente come Gesù" e precisando poi che come Cristo già quando era stato concepito era tanto *sapiens* quanto a trent'anni, così il re alla sua età lo era quanto un *puerulus*, un fanciulletto. L'incauto *ioculator* aveva scampato l'impiccagione soltanto perché chi doveva provvedere l'aveva risparmiato "ludendo cum ipso" ai danni di quell'ingenuo del sovrano, *simplex homo*[39].

[35] SALIMBENE, p. 44. Pensando ai suoi lettori Salimbene si preoccupa di indicare la forma corretta: "id est: «bene faciam tibi»".
[36] SALIMBENE, p. 259.
[37] SALIMBENE, p. 470.
[38] SALIMBENE, p. 516. Oltre a *milites curie* si ha la forma *milites de curia*: pp. 74, 616, 650, 867.
[39] SALIMBENE, p. 445.

Peraltro la divertita partecipazione con cui Salimbene racconta le gesta dei giullari non autorizza a pensare ad una sua qualche simpatia per il loro mondo. Restano una brutta razza: infida. Quello con cui ebbe a che fare il patriarca d'Antiochia era un ladro; l'altro del re inglese agiva *truffatorie*. Naturalmente pronti a vendersi subito, come aveva fatto quello –turpe– che incrociando il cardinale Ottaviano degli Ubaldini per via aveva detto di far strada al traditore ma poi, pagato per star zitto e spostatosi, recitava le lodi del cardinale: il migliore di tutta la curia, degno del papato[40]. Ma la negatività del giudizio salta fuori con evidenza maggiore quando la figura dello *ioculator* non si lega più ad aneddoti o a piacevoli raccontini. Allora lo *ioculator*, attore solitario, marcia insieme a mimi, istrioni, truffatori: ai gradini più bassi della rispettabilità. Restano maldicenti anche quando colpiscono chi Salimbene davvero non ama, come quel già ricordato *pessimus homo* e matricida di Obizzo d'Este[41]. Se poi un personaggio per bene è "gaio, soave, giocoso, buon bevitore di vino, ottimo cantore che si accompagna con gli strumenti musicali", come nel caso di Martino di Ottolino de Stefanis, che di Salimbene era zio, occorre precisare a scanso di errati giudizi che comunque lui con la *jonglerie* nulla aveva a che fare: "non tamen ioculator"[42]. La *curialitas* non è roba da guitti![43]

Oltre tutto, *ioculatores*, mimi, istrioni e *milites de curia* sottragono le elemosine a chi sarebbe giusto che le ricevesse. E allora: vergogna per i parmensi, *duri* e *indevoti*, che a gente di quel genere donano con una larghezza tale che sarebbe sufficiente per far vivere con decenza cento frati[44]. Ma non basta. Da veri diffamatori, quelli vanno in giro accusando frati minori e predicatori di essere *doniatores*, donnaioli[45]. Davvero la *jonglerie* non è degna di alcun rispetto agli occhi di Salimbene. E lo si vedrà meglio che mai nell'insistenza con cui assocerà il mondo dei giullari alla setta degli Apostoli e a Gherardo Segarelli, obiettivo di una polemica durissima che sulle pagine della *Cronica* si configura come un vero *Tractatus*[46]. Quei "ribaldi, porcari, stolti e ignobili che si definiscono Apostoli e non lo sono", che vanno in giro a raccogliere elemosine per giocarsele ai dadi e ne fanno di tutti i colori, non a caso hanno come guida quel Gherardo Segarelli che si veste in modo tale da apparire uno *ioculator* piuttosto che un religioso[47]. Quando poi verso la fine della *Cronica* Salimbene riprenderà il tema degli Apostoli, liquiderà con un duro ritratto il loro detestato capo, umiliandolo nell'assimilarlo al giullare: "questo Gherardino Segarelli, che fu il primo della setta, giunse a demenza tale che incede in abito da istrione e, fattosi *ioculator*, se ne va per piazze e strade stolteggiando"[48].

In sostanza, per Salimbene il grande sistema ludico si presenta in modo articolato e talvolta ambiguo. L'atteggiamento è coerente alla sua figura di francescano onesto e colto,

---

[40] SALIMBENE, p. 558. L'Ubaldini è quello che Dante condanna in *Inferno*, X, 120.

[41] SALIMBENE, p. 245.

[42] SALIMBENE, p. 76.

[43] Sul tema della *curialitas* contrapposta alla *rusticitas* vale ancora la pena ricordare VIOLANTE, *op. cit.*, pp. 109-117.

[44] SALIMBENE, p. 867.

[45] SALIMBENE, p. 616.

[46] Una sintesi del lungo *tractatus* contro gli Apostolici in Olivier GUYOTJEANNIN, *Salimbene de Adam: un chroniqueur franciscain*, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 87-92, ma pure 223-225. Si veda anche Grado G. MERLO, "Salimbene e gli Apostolici", *Società e storia*, 11 (1988), 39, 3-21.

[47] SALIMBENE, pp. 369, 370, 383, 384, 904.

[48] SALIMBENE, pp. 903-904.

fedele al proprio *status* e alla regola dell'Ordine, ma al tempo stesso non segnato da una intima religiosità o da una spiritualità particolarmente profonda. Personaggio curiale, con tratti aristocratici, attento osservatore delle cose del mondo senza scivolate di speciale moralismo, affronta nella sua *Cronica* la dimensione ludica come tratto ineliminabile del vivere sociale. Ma la colloca in una zona liminare, di confine tra l'accettazione divertita e il rifiuto, tra il legittimo e il pericoloso. Più che accettabile ma, insieme, da trattare con sospetto: inevitabile piuttosto che meritevole di un qualsiasi vero prestigio. Potremmo dire che nella sua personalità si riconoscono molti dei caratteri del periodo di passaggio che l'attitudine verso il *ludus* sta vivendo. E di questa posizione anfibia è la figura dello *ioculator* un simbolo tra i migliori. Si ride di lui e con lui; se ne può apprezzare lo spirito. Si può addirittura essere amico dello *ioculator* senza troppi problemi[49]. Ma comunque i veri compagni di quell'equivoco personaggio restano istrioni, truffatori, bari, ubriaconi, saltimbanchi e, in sintesi, persone ai margini della rispettabilità.

Certo: pare indiscutibile che la *recreatio* sia cosa necessaria, ma il gioco, il *ludus* non è un valore. Il *gaudium* vero è altra cosa. La *consolatio* ci porta alla sfera della spiritualità ma anche il più terreno *solatium* è accettabile e lo stesso Salimbene in molti punti lo offre al suo lettore, con una scelta evidente e persino dichiarata[50]. Ma restando al mondo della giulleria, l'ambiguità (o complessità, o polivalenza) che cogliamo nelle pagine di Salimbene, la ritroviamo poi in modo esemplare nell'accostamento/confronto da cui eravamo partiti con *Le jongleur de Notre-Dame*. Davvero sono molto lontane le ottiche con cui l'anonimo chierico di Piccardia e il francescano Salimbene trattano i giullari.

Tutto sommato il medio evo –specialmente nel suo versante ecclesiastico– si guarderà bene dal rivalutare davvero la giulleria. Il recupero di chi la esercita è lento, parziale e si mescola a irriducibili riprovazioni. E non ci si faccia confondere da formule che, estrapolate dal contesto, possono risultare ingannatrici. Una per tutte, la più famosa, sempre richiamata: quella che nello *Speculum perfectionis* (databile attorno al secondo-terzo decennio del secolo XIV) attribuisce a Francesco d'Assisi la definizione dei suoi frati quali *joculatores Domini*[51]. Per la verità di *ioculatores Dei* già aveva parlato prima dello *Speculum* il cistercense Cesario di Heisterbach (morto intorno al 1240), raccontando di quel Cristiano, monaco in San Nicola a Brauweiler che, persona semplice, era stato messo a svolgere la funzione di dispensiere. Nella sua buona semplicità non si curava del fatto che servi e salariati sottraessero qualcosa: "sono poveri e quanto ai frati, non mancherà loro il necessario". I sempliciotti sono spesso assimilati ai mimi e ai giocolieri, ma (scrive Cesario) non dispiace quello che nella loro ingenuità fanno; così le azioni che normalmente offenderebbero Dio, se compiute da queste semplici persone possono dilettarlo. Per così dire, "ioculatores Dei sunt sanctorumque angelorum simplices"[52].

Come si può ben capire, il ragionamento proposto da Cesario di Heisterbach non è indirizzato al recupero di una dignità della giulleria. Anzi. Quelle parole e quegli atti che

---

[49] SALIMBENE, p. 516: "Iste Dallius fuit Ferariensis et notus meus atque amicus".

[50] SALIMBENE, pp. 117, 621-622.

[51] Paul SABATIER e Andrew George LITTLE (edd.), *Le Speculum Perfectionis ou mémoires de frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François d'Assisi*, I, Manchester, Manchester University Press, 1928, cap. 100, pp. 17-18; in particolare: "Nos sumus joculatores Domini... Quid enim sunt servi Dei nisi quidam joculatores ejus, qui corda hominum erigere debent et movere ad laetitiam spiritualem?". Si veda il passo anche in *Fontes franciscani*, a cura di Enrico MENESTÒ e Stefano BRUFANI, Assisi, Porziuncola, 1995, pp. 2012-2013.

[52] CAESARII HEISTERBACENSIS, *Dialogus Miraculorum* (ed. Josephus Strange), 2 voll., Coloniae-Bonnae-Bruxellis, sumptibus J. M. Heberle, 1851, I, pp. 359-360, dist. VI, cap. 8.

nello *ioculator Dei* possono provocare un sorriso affettuoso per la ingenua semplicità che ne è all'origine, se compiuti da altri (e s'intenda da mimi e giocolieri e personaggi del genere) offendono Dio e sono da punire[53]. Un meccanismo per certi versi analogo scatta nel testo francescano[54]. Pure qui il servizio e l'omaggio alla divinità sono glorificati chiunque sia a renderli: anche se appartiene agli infimi gradi dell'umanità; ma siamo pur sempre –appunto– agli infimi gradi. Così nella fortunatissima formula di *joculatores Domini* offerta dallo *Speculum*, si deve leggere non l'esaltazione della giulleria ma la modestia e l'autoumiliazione a cui si legano e sono disposti i francescani e il fondatore dell'Ordine! Certo è che anche la disponibilità a questi ricorsi alla figura del giullare (in fondo pur sempre nobilitanti) sono un segno di attitudini complesse e di modifiche culturali in atto, che un personaggio quale Salimbene interpreta alla perfezione.

[53] *Ibidem*, p. 360.

[54] Sui problemi lungamente dibattuti connessi al testo mi limito a rinviare a Daniele SOLVI, "Lo «Speculum perfectionis» e le sue fonti", *Archivum Franciscanum Historicum*, 88/3-4 (1995), 377-471.

TEODORO I PALEOLOGO, PRINCIPE DELL'IMPERO DI COSTANTINOPOLI E MARCHESE DI MONFERRATO (1306-1338)

GEO PISTARINO
(UNIVERSITÀ DI GENOVA, ITALIA)

Indicandosi come "era" (dal tardo latino *sera*, cifra, numero) la serie degli anni, che si adotta per il computo cronologico, stabilendo come inizio un fatto storico particolarmente significativo, le più antiche ere, usate nell'antichità, furono l'era *ab Urbe condita*, dalla fondazione di Roma, stabilita da Varrone nel 753 a.C. e divenuta ufficiale in età imperiale; e l'era olimpica, di uso comune in Grecia verso il II secolo a.C., secondo i cicli olimpici a partire dalla prima olimpiade nel 776 a.C. Se l'era olimpica fu usata tanto in Oriente quanto in Occidente dagli storici e dai cronografi, essa non divenne mai popolare e fu abolita dall'imperatore Teodosio il Grande nell'anno 395 dell'era cristiana.

Il cristianesimo soltanto con l'editto di Costantino (313) acquistò il diritto di esplicarsi liberamente nell'Impero Romano. Fino a questa data furono usate come luogo di culto case private o anche *domus ecclesiae*, piccole costruzioni, la cui tipologia si rifaceva probabilmente alla casa romana con atrio. Soltanto poi nel secolo IV compare l'edificio esemplare della basilica, in cui tutti i fedeli poterono riunirsi per partecipare ai riti. Dapprima fu una semplice sala rettangolare allungata, secondo modelli architettonici preesistenti nelle strutture imperiali romane (palazzi, ville, terme, basiliche forensi). Non mancarono tuttavia edifici a pianta centrale, adibiti a battistero, mausoleo, *martyrium*, secondo lo schema delle architetture imperiali.

L'era cristiana, stabilita dall'abate Dionigi il Piccolo (sec. VI) fissando la nascita del Redentore al 25 dicembre dell'anno 753 di Roma, sì che il suo primo anno venne a corrispondere al 754 di Roma, si diffuse lentamente nello stesso mondo occidentale: soltanto nel secolo X la vediamo generalizzata in quasi tutto l'Occidente.

Nel secolo VII insorse, non si sa esattamente dove, ed ebbe grandissima diffusione presso i Greci, in tutto l'Oriente ortodosso, nell'Italia meridionale ed in Sicilia, l'era bizantina, detta anche greca o costantinopolitana, la quale iniziava l'anno in anticipo al 1° settembre del 558 a.C., sì che lo stile bizantino corrisponde col moderno dal 1° gennaio al 31 agosto. Nel mondo islamico si adottò l'era dell'Egira, calcolando gli anni a partire da quando Maometto lasciò la Mecca per Medina nel 622 d.C. Anche gli Ebrei, almeno dal secolo X, calcolarono gli anni secondo l'era del mondo, ponendone l'inizio nell'anno corrispondente al 376 a.C.

In Occidente, nell'887, con la deposizione dell'imperatore Carlo III il Grosso, ebbe fine l'Impero carolingio, che, come nell'antica Roma, aveva incluso nella propria attività anche la materia ecclesiastica, sì che la Chiesa di Roma e il *Sacrum Imperium* costituirono due entità distinte, e la Chiesa di Roma, al fine della propria libera attività, si costituì un proprio Stato (Patrimonio di San Pietro, poi Stato della Chiesa). In Oriente l'Impero invece continuò nella sua prospettiva di unione tra *regnum e sacerdotium*: l'imperatore bizantino era "isapostolo" o "tredicesimo apostolo".

Ricordiamo però, come scrive Georg Ostrogorsky nella sua *Storia dell'Impero bizantino*, che la storia bizantina è soltanto un nuovo periodo della storia romana, come continuazione

dell'antico Impero romano: i veri "bizantini" non conoscevano questo termine. Fu Gerolamo Wolf (1516-1580) a concepire l'idea di una storia "bizantina" –dall'antico nome greco della città (la Bisanzio preromana)– come un particolare periodo storico dell'Impero romano, formulando l'idea di un *Corpus byzantinae historiae*. I membri dell'Impero Romano d'Oriente (classificato dagli storici anche come "Impero di Costantinopoli" in omaggio alla capitale) continuarono a chiamarsi "Romani": gli imperatori bizantini si consideravano imperatori romani, successori ed eredi dei Cesari dell'antica Roma. "Essi restarono dominati dal prestigio del nome di Roma per tutto il tempo che visse il loro impero, e fino all'ultimo la tradizione dello Stato romano dominò il loro pensiero e la loro volontà politica. L'Impero, eterogeneo dal punto di vista etnico, con il predominio della lingua greca, fu tenuto unito dal concetto romano di Stato e la sua posizione nel mondo fu dominata dall'idea romana di universalità" (Ostrogorsky).

Tuttavia, se il primo periodo dell'Impero bizantino appartiene sia alla storia romana sia alla storia bizantina, la crisi economica del III secolo, che ebbe effetti disastrosi in Occidente, mentre l'Oriente dimostrò maggiore capacità di ripresa, propose l'età di transizione che conduce dall'Impero romano all'Impero bizantino, in cui le forme di vita dell'antica Roma cedono il posto alle nuove forme di vita della civiltà dello Stato bizantino. Il cui sviluppo fu quanto mai dinamico: sempre fluttuante, continuamente modificato e ricostruito: sì che alla fine del suo sviluppo storico l'Impero bizantino non ha quasi più nulla in comune con l'antico Impero romano, ed in sede storica si preferì indicarlo come Impero di Costantinopoli.

I Paleologi o Paleologhi appartengono alla casata della grande nobiltà bizantina che riuscì ad affermarsi verso la fine del secolo XI appoggiando l'avvento all'Impero bizantino di Alessio I Comneno (1081): da allora essi diedero all'Impero numerosi uomini di Stato e capi militari.

Nel 1258 Michele VIII Paleologo occupò il trono dell'Impero di Nicea. Nel 1261 riconquistò Costantinopoli, ponendo fine all'Impero Latino d'Oriente, instaurato dai Veneziani grazie alla IV crociata. La dinastia dei Paleologi fu l'ultima dinastia imperiale bizantina: regnò dal 1261 al 1453.

Con la riconquista di Costantinopoli per opera di Michele VIII Paleologo, l'Impero di Costantinopoli ritornò ad essere una grande potenza, acquistando influenza decisiva sulla strutturazione del complesso degli Stati europei del tempo. Per mantenere questa posizione erano però necessari più mezzi e forze maggiori di quanto allora l'Impero potesse disporre. Oltre tutto il periodo latino aveva lasciato ferite profonde nell'Impero, che la riconquista non poteva sanare senza l'intervento della Cristianità occidentale.

La Grecia si trovava sotto dominio franco; l'Epiro e la Tessaglia si erano sottratte all'unificazione, mantenendo un atteggiamento di ostilità nei confronti dell'Impero bizantino; l'area settentrionale della penisola balcanica restava in larga parte nei due regni slavi di Bulgaria e di Serbia; la maggior parte delle isole del Mediterraneo orientale era sottomessa alle repubbliche marinare italiane.

Il duplice compito della dinastia dei Paleologi fu perciò sia quello di restaurare il dominio bizantino sui territori che gli erano appartenuti, eliminando lo Stato epirota ed i residui dell'Impero Latino d'Oriente in Grecia, sia quello di fare fronte con manovre diplomatiche ai piani di aggressione di parte dell'Occidente, che avevano il loro centro nella Sicilia degli Angiò. Il 18 giugno 1265 Michele VIII concluse un trattato con Venezia, garantendole ampi privilegi. Ma poiché i Veneziani esitavano a ratificare il trattato, l'imperatore tese la mano ai Genovesi, che nel 1266 avevano subito una sconfitta per opera di Venezia. Concedette a

loro, nel 1267, libertà di traffico nell'Impero ed una base commerciale a Pera-Galata, suburbio di Costantinopoli al di là del Corno d'Oro, la quale divenne una fiorente "colonia" dei Genovesi, che vi restarono signori fino alla conquista turca di Costantinopoli del 1453.

Il 4 aprile 1268 venne ratificato il trattato di Venezia con Costantinopoli. Il contemporaneo legame di Costantinopoli con le due grandi repubbliche marinare italiane, mentre diminuiva il pericolo di un conflitto soltanto con una di loro, dava a Costantinopoli il vantaggio di sfruttare le rivalità tra le due repubbliche, ponendole una contro l'altra.

Il figlio e successore di Michele VIII, l'imperatore di Costantinopoli, Andronico II (1261-1328), che già sotto il regno di suo padre aveva preso parte, come co-reggente, alla direzione degli affari politici, e che, a sua volta, ebbe come co-imperatore il figlio Michele IX, inaugurò in Costantinopoli una politica rigidamente ortodossa contro la politica unionista del padre nei confronti dell'Occidente.

Alla prematura morte della prima moglie, Anna d'Ungheria, nel 1284, Andronico II sposò Violante o Jolanda (Irene per i Greci), sorella dell'ultimo marchese aleramico di Monferrato, Giovanni I (1277-1305), titolare del regno di Tessalonica, il quale allora rinunciò ai suoi diritti su quel regno. L'importanza della Chiesa e la sua influenza su tutta la vita spirituale dell'Impero raggiunsero il punto più alto con l'imperatore Andronico II, come pure aumentò l'influenza del monachesimo.

Jolanda di Monferrato, imperatrice, cercò d'introdurre in Costantinopoli le concezioni occidentali proponendo, nell'interesse dei suoi figli, la spartizione dell'Impero fra tutti i principi imperiali, contro il sistema romano-bizantino dell'autocrazia centralista con la successione al trono del figlio primogenito.

"Quest'imperatrice –scrive lo studioso enciclopedico greco Niceforo Gregora (1295-1359)– era di origine latina e dai Latini aveva preso questo sistema, che ella cercò d'introdurre tra i Romani. Cosa inaudita: ella desiderava che i figli dell'imperatore non regnassero come monarchi secondo l'antico modello romano, ma che, secondo il modello latino, si dividessero le città e le regioni, in modo che ognuno dei figli ne amministrasse la parte singola, che gli sarebbe stata affidata come proprietà personale. Le singole parti si sarebbero dovute ereditare dai genitori secondo la legge della proprietà privata: così sarebbero dovute passare ai loro figli ed ai figli dei loro figli".

Andronico II respinse decisamente il progetto della moglie. E quando in Monferrato nel 1305 il marchese Giovanni I morì, lasciando erede appunto la sorella Violante, imperatrice di Costantinopoli, questa, assunto formalmente il governo del Monferrato, vi destinò il figlio secondogenito Teodoro (al figlio primogenito Michele IX fu riserbata la corona imperiale).

I rapporti del Monferrato con l'Impero di Costantinopoli erano attivi già nel tempo del marchese aleramico Guglielmo VII (1253-1292). Basterà ricordare che dei tre figli, da lui avuti nel suo secondo matrimonio –Violante, Alasia e Giovanni–, quando la prima andò sposa a soli dodici anni nel 1284, ad Andronico, figlio ed erede al trono di Michele VIII Paleologo, imperatore di Costantinopoli, Guglielmo la accompagnò a Genova, donde ella fece il viaggio fino al Bosforo con la scorta di quattro galere bizantine e altre dieci della Repubblica di Genova. La dote della sposa era costituita dal regno di Tessaglia, dagli Aleramici conquistato durante le crociate. Così Guglielmo VII nelle sue imprese militari negli anni Ottanta del Duecento ebbe aiuto di milizie e denaro da parte di suo genero, imperatore d'Oriente, Andronico II Paleologo.

Caduto Guglielmo VII prigioniero degli Alessandrini nel 1290, gli acquisti del Comune di Asti nel territorio monferrino furono confermati dal trattato di pace, sottoscritto l'anno

successivo a Moncalvo dal conte Uberto di Cocconato e da altri vassalli minori monferrini, a nome del marchese Giovanni I, ancora sotto tutela. Il quale si vide costretto proprio nel 1291 a chiedere protezione e rifugio a certi suoi amici, che si trovavano in Provenza alla corte di Carlo II d'Angiò, re di Napoli e di Sicilia. In quella corte il marchese monferrino affinò la sua istruzione letteraria, politica e militare.

Il governo del Monferrato fu tenuto da una reggenza, composta da Nicolino Bastardo, figlio naturale di Guglielmo VII, e dai vassalli più rappresentativi ed importanti del marchesato, mentre Filippino di Langosco teneva testa, per quanto possibile, alle mire espansionistiche di Asti, dei Savoia e dei Visconti.

Rientrato in patria nel 1296, Giovanni I operò attivamente per ricuperare le terre perdute: sposò nel medesimo anno Margherita di Savoia, figlia del conte Amedeo V di Savoia; strinse un patto di alleanza con Marco Visconti, recuperando terre del Casalese, occupate del signore di Milano; accordatosi poi, nel 1301, con i fuoriusciti ghibellini di Asti, ed introdottosi nella città, la pose a ferro e fuoco ed al saccheggio; recuperò Casale nel 1303. Sembrava che Giovanni si fosse incamminato sulle orme del padre quando nel gennaio del 1305, colpito da grave malattia, egli mancò senza eredi al trono.

Aveva disposto per testamento che, in caso di sua morte senza eredi legittimi, il marchesato passasse ad uno dei figli di sua sorella Iolanda o Violante (per i greci, Irene), moglie di Andronico II Paleologo; in via subordinata passasse ai figli dell'altra sua sorella Margherita, moglie di Alfonso di Castiglia; per ultimo al marchese Manfredo IV di Saluzzo. Il 9 marzo 1305 si tenne un'adunanza generale dei rappresentanti di tutte le comunità e di tutti i nobili del Monferrato (quello che sarà poi il cosiddetto Parlamento del Monferrato).

Prevalse la parte che sosteneva il rispetto del testamento del defunto: fu inviata una ambasceria a Costantinopoli per chiedere all'imperatrice di provvedere al governo del Monferrato. L'imperatrice ne assunse subito direttamente il titolo; assegnò il marchesato al suo secondogenito, Teodoro, mandando quest'ultimo in Italia con la stessa ambasceria, per prenderne possesso.

Teodoro, appena quindicenne, giunto con la sua corte bizantina a Genova, sposò a Genova Argentina Spinola, figlia di Opicino Spinola, uno dei Capitani del Popolo della città: con l'aiuto del suocero, posta la propria residenza in Casale, incominciò a ricucire la lacera tela del Monferrato, firmando la pace con Asti e con Filippo di Acaia, ed operando militarmente contro le milizie provenzali di re Carlo d'Angiò. Ebbe appoggi dal suocero, Opicino Spinola, grazie al quale ottenne nel 1307 la riconsegna delle terre occupate dal re Carlo d'Angiò; nel 1311, a conclusione della guerra con i marchesi di Saluzzo, ricuperò una decina di castelli delle Langhe. Il 25 novembre 1310, in una solenne cerimonia in Asti, fu investito del marchesato di Monferrato dall'imperatore Enrico VII di Lussemburgo, che si stava recando a Milano per essere incoronato Re d'Italia, essendo venuto in Italia, dietro pressione dei ghibellini italiani, tra cui Dante Alighieri, per approfittare del trasferimento della sede papale ad Avignone, restaurando anche in Italia l'autorità imperiale.

Teodoro Paleologo, giunto in Italia con la sua corte bizantina, legato all'Italia per parte di madre, non troncò i suoi rapporti orientali. Nel periodo tra il 1317 ed il 1319 fu a Costantinopoli, presso la madre Iolanda; combattè in Grecia contro Bulgari e Turchi, accanto al padre Andronico. Concesse la propria figlia Violante in moglie al conte Aimone di Savoia; sconfisse le truppe angioine nel 1329, ricuperando Acqui e tutte le terre circostanti; trasferì la zecca marchionale da Acqui a Casale. Non si contano le sue alleanze ed amicizie. Fu il primo principe in Italia a servirsi della lingua volgare. Riorganizzò l'amministrazione pubblica e l'esercito.

Alla sua morte nel 1338 il marchesato monferrino aveva riassunto la funzione di

caposaldo sia nel quadro d'Italia sia nei rapporti tra Oriente ed Occidente. Così un principe dell'Impero di Costantinopoli, divenne il capostipite, di rango imperiale, della dinastia che resse il Monferrato sul tramonto e la fine del medioevo, nel fulgore del Rinascimento italiano.

Nota bibliografica

Questa bibliografia si riferisce al tempo, all'ambiente ed al personaggio.

F. PAPENCORDT, *Geschichte der Städt Rom im Mittelalter*, Paderborn, 1857; A. SORBELLI, "La lotta tra Genova e Venezia per il predominio del Mediterraneo, I, 1350-1355", *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Bologna, Classe di Scienze Morali, Sezione storico-filologica*, serie I, t. IV, 1910-1911, 142-157; L. USSEGLIO, *I marchesi di Monferrato in Italia ed in Oriente durante i secoli XII-XIII*, Biblioteca della Società Storia Subalpina, C-CI, Casale Monferrato, 1926; L. VERGANO, *L'origine e i primi sviluppi della giurisdizione dei vescovi d'Acqui nel medioevo*, Alessandria, 1939; F. MESTURINO, *La basilica latina di San Pietro*, Acqui Terme, 1940; V. GRUMEL, "Le premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 43 (1942); P. BREZZI, *Roma e l'Impero medioevale (774-1252)*, Bologna, 1947; H. COSTANTINIDI BIBICOU, "Yolande de Montferrat, impératrice de Byzance", *L'Hellenisme Contemporain*, 4 (1950), 425-452; F. BABINGER, *Mehemed der Eroberer und seine Zeit*, traduzione italiana di Evelina Polacco, Torino, 1957 e 1967; C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, Roma, 1955; G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica, profilo storico del medioevo*, terza edizione, Milano–Napoli, 1958; G. PISTARINO, "La crisi della pieve cittadina nel conflitto tra il clero ad Acqui", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, XV (1961), 4-30; G. OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München, 1963, traduzione italiana di P. Leone, *Storia dell'Impero bizantino*, Torino, 1968; "Popolo e Stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa, Alessandria e la Lega Lombarda. Relazioni e comunicazioni al XXXIII Congresso Storico Subalpino per la celebrazione dell'VIII centenario della fondazione di Alessandria, Alessandria, 6-7-8-9 ottobre 1968", *Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti*, LXXVIII–LXXIX (1969-1970) e Torino, 1970; F. CARDINI, *Le crociate tra mito e storia*, Roma, 1971; F. CARDINI, *Il movimento crociato*, Firenze, 1972; F. GREGOROVIUS, *Storia della città di Roma nel medioevo*, Torino, 1973; C. L. D. (T. Gaino), *Il vescovo San Maggiorino nell'antica Chiesa di Acqui. Memorie e note storiche*, Acqui Terme, 1975; T. SCHMIDT, *Alexander II (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit*, Stuttgart, 1977; R. PAVONI, *Le carte medievali della Chiesa d'Acqui*, Collana Storica di Fonti e Studi diretta da Geo Pistarino, 22, Genova, 1977; B. IMHAUS e R. J. LOENERTZ, "Dé marches de Jean Paléologue marquis de Monferrato (1338-1372) et petit-fils de l'empereur Andronic II pour faire valoir ses droits en Grèce (1338-1351)", *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik*, 26 (1977); W. HABERSTUMPF, "Continuità di Rapporti fra Bisanzio e la corte dei Paleologhi di Monferrato nei secoli XIV-XVI: realtà e leggenda", *Studi Piemontesi*, 15 (1986); E. DE FELICE, *Dizionario dei nomi italiani*, Milano, 1986; S. ORIGONE, "Tra i marchesi di Monferrato e la corte di Costantinopoli", in *Il Barbarossa e i suoi alleati liguri-piemontesi*, a cura di C. Bergaglio, Gavi, 1987; G. PISTARINO, *I Gin dell'Oltremare*, Civico Istituto Colombiano, Studi e Testi–Serie Storica, 11, Genova, 1988; W. HABERSTUMPF, *Regesto dei marchesi di Monferrato di stirpe aleramica e paleologa per l'Outremer e l'Oriente (secoli XII-XV)*, Biblioteca della Società Storica Subalpina, CCV, Torino, 1989; G. PISTARINO, *Genovesi d'Oriente*, Civico Istituto Colombiano, Studi e Testi–Serie Storica, 14, Genova, 1990; C. RENDINA, *I Papi*, Roma, 1993; G. LIGATO, "Guglielmo Lungaspada di Monferrato e le istituzioni politiche dell'Oriente latino", in *Atti del Congresso Internazionale "Dai Feudi Monferrini e dal Piemonte ai Nuovi Mondi oltre gli Oceani", Alessandria, 2-6 aprile 1989*, a cura di Laura Balletto, Alessandria, 1993, I, pp. 153-185; W. HABERSTUMPF, "Due vocazioni dinastiche del marchesato di Monferrato: costruzione territoriale e spinta oltremarina", *ibidem*, pp. 239-248; G. PISTARINO, "La doppia fondazione di Alessandria (1168-1183)", *Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti*, CVI (1997), 5-36; *I vescovi della Chiesa di Acqui dalle origini al XX secolo*, a cura di P. Ravera, G. Tasca e V. Rapetti, Acqui Terme, 1997; *Il cammino della Chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, a cura di D. Puncuh, Genova, 1999; R. PAVONI, "La signoria territoriale del vescovo di Acqui", *Rivista di Storia Arte Archeologia per le*

Province di Alessandria e Asti, CIX.2 (2000); C. PROSPERI, "Le epigrafi romane nel Museo Civico", *L'Ancora*, Acqui Terme, 24 gennaio 2001, p. 3; G. CASTELLI, *Il santo vescovo Guido d'Acqui nella "Vita" del primo biografo*, Università degli Studi di Genova–Sede di Acqui Terme, Collana di Fonti e Studi, 7, Genova–Acqui Terme, 2001; G. PISTARINO, "Insediamenti medievali in alto Monferrato: San Teobaldo di Montecodario di Moirano in diocesi d'Acqui (secc. XIII-XVI)", *Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti*, CXI.1 (2002), 45-72; G. PISTARINO, "Acqui medievale dalla signoria del vescovo al marchesato aleramico del Monferrato (secc. IX – XIII)", in *Il centro storico di Acqui Terme. I diversi momenti di una rinascita complessiva*, a cura di A. Pirni, Genova, 2003, pp. 37-98; G. REBORA, "Acqui al tempo dei Paleologi di Monferrato: storia urbanistica e architettonica della città tra medioevo e Rinascimento", *ibidem*, pp. 99-130; *Storia della cultura ligure*, 2, a cura di D. Puncuh, Genova, 2004; *Atti del Convegno L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di San Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI, Acqui Terme, 17-18 settembre 2004* (in corso di stampa).

QU'EST-CE QU'UNE PRINCIPAUTÉ DANS L'ITALIE DU BAS MOYEN AGE?

PIERRE RACINE
(UNIVERSITÉ MARC BLOCH, STRASBOURG, FRANCIA)

"Tous les Etats, tous les pouvoirs qui ont eu et qui ont autorité sur les hommes ont été et sont ou des républiques ou des monarchies. Les monarchies sont ou héréditaires, alors que la lignée de leur seigneur a été longtemps souveraine, ou bien elles sont nouvelles. Les monarchies nouvelles, ou elles sont entièrement nouvelles, comme le fut Milan pour Francesco Sforza, ou bien elles sont comme des membres ajoutés à l'Etat héréditaire du prince qui les acquiert, comme c'est le royaume de Naples pour le roi d'Espagne. Les territoires ainsi acquis sont ou accoutumés à vivre sous un prince, ou bien habitués à être libres. On les acquiert ou avec les armes d'autrui, ou avec les siennes propres, ou par fortune ou par vaillance". Cette description d'un système de gouvernement par Machiavel ouvre le fameux traité *Des monarchies. Le Prince*, écrit en 1513, à un moment d'un profond bouleversement de la géographie politique de l'Italie[1]. L'auteur s'attache ici aux monarchies, système de gouvernement lié à un homme selon l'étymologie (monos: seul; archè: domination, pouvoir). Inspiré par l'histoire antique, Machiavel voit cet individu comme le prince, au sens du terme latin de *princeps*, le premier citoyen de l'Etat. En fonction du vocabulaire machiavélien, nous nous attacherons à définir ce qu'il est convenu d'appeler dans le vocabulaire historique contemporain une principauté, un territoire sous l'autorité d'un prince, en excluant dans le cadre italien deux monarchies de type particulier, le royaume de Sicile et les Etats pontificaux, pour nous pencher sur ces rassemblements territoriaux dont le type même est formulé par Machiavel avec la "monarchie" de Francesco Sforza.

La comparaison de deux cartes politiques du royaume d'Italie, hérité de la conquête de Charlemagne sur les Lombards et inclus dans le Saint Empire romain germanique, est particulièrement parlante. Aun environs de 1200, le royaume d'Italie est fragmenté en une mosaïque d'Etats-cités, alors qu'au lendemain de la paix de Lodi en 1455 il ne compte plus que trois Etats majeurs : le duché de Milan, l'Etat vénitien, la principauté florentine, encadrant de petites seigneuries à Mantoue avec les Gonzague, à Urbino avec les Montefeltre, à Rimini avec les Malatesta, le duché de Ferrare avec les Este, à quoi il est possible d'ajouter le vieux marquisat de Montferrat entre Piémont et Ligurie, tous seigneurs qui ont pu ou su maintenir leur indépendance face aux trois grands Etats. Seule des anciennes républiques communales subsistait celle de Sienne. Il s'est dont produit un travail de simplification de la géographie politique italienne entre la fin du XIIe et le milieu du XVe siècle, résultat d'un profond bouleversement de la situation politique du royaume d'Italie. G. Chittolini a pu parler en ce

[1] Nous citons le texte de Machiavel dans la traduction de C. Bec dans son édition des *Œuvres*, Paris 1996, p. 110. Sur Machiavel, cf. J. HEERS, *Mavchiavel*, Paris, 1983 et C. BEC, *Machiavel*, Paris, 1985.

sens de la crise des libertés communales[2]. Et de fait, au cours du XIIIe siècle, les gouvernements communaux ont traversé une période de trouble après avoir obtenu leur autonomie à la paix de Constance en 1183[3]. Des factions se sont formées au sein des Communes, qui se sont combattues, opposant les "milites" au "popolo"[4], le "popolo" réclamant d'être associé au gouvernement communal, d'y prendre sa part, alors que jusqu'à la paix de Constance les aristocrates, les "milites", avaient confisqué le pouvoir à leur seul profit. Dès lors le gouvernement des consuls a fait place à celui d'un homme, le podestat, théoriquement chargé d'arbitrer les conflits[5]. Le conflit "milites"-"popolo" devait être relayé par celui bien connu des guelfes et des gibelins, lorsque Frédéric II est entré en conflit avec la Ligue lombarde après 1226[6]. Le royaume s'est alors divisé entre les gouvernements communaux favorables à Milan et au pape qui soutenait la Ligue contre l'empereur, et ceux qui se rangeaient derrière l'empereur, le plus souvent d'ailleurs par hostilité ancienne à Milan, cas de Crémone, Pavie par exemple, image des oppositions intercommunales traditionnelles.

La lutte guelfes-gibelins n'allait pas sans traduire par ailleurs celle qui marquait les factions primitives. Il n'est pas rare que les gibelins soient liés aux aristocrates et les guelfes au "popolo". En Toscane, pareille opposition recouvrait notamment celle entre "magnats" et "popolani"[7]. La mort de Frédéric II a pu favoriser un temps le basculement d'une grande partie des gouvernements communaux dans le camp gibelin. L'image florentine l'illustre assez bien avec l'échec du premier "popolo"[8], surtout avec la victoire gibeline de Montaperti[9].

---

[2] G. CHITTOLINI, "La crisi delle libertà comunali", in *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado, secoli XIV e XV*, Turin, 1979, pp. 3-35. L'essai avait été publié antérieurement sur la *Nuova Rivista Storica*, LXXXII (1970), 99-121; P. RACINE, "De la Cité-état à l'Etat territorial: destin de la ville italienne du royaume d'Italie au Moyen Age", in *Mélanges en l'honneur du Professeur G. Jehel*, Amiens, 2002, pp. 367-383.

[3] *La paix de Constance, 1183. Un difficile equilibrio di poteri fra società italiana ed Impero, Milano-Piacenza, 27-30 aprile 1983*, Bologne, 1984. Le texte de la paix de Constance figure dans la plupart des *libri jurium* des anciennes comunes italiennes. L'édition la plus récente et la plus complète est celle de E. FALCONI-R. PEVERI, *Il Registrum Magnum del Comune di Piacenza*, 5 vol., Milan, 1984-1997, t. 1, n° 163. Sur la paix de Constance et ses répercussions, cf. P. RACINE, "La paix de Constance dans l'histoire italienne: l'autonomie des Communes lombardes", in *Studi sulla pace di Costanza*, Milan, 1984, pp. 243-248 et J. P. DELUMEAU, "Communes, consulats et la city republic", in *Mondes de l'Ouest et villes du monde. Regards sur les sociétés médiévales. Mélanges en l'honneur d'André Chédeville*, Rennes, 1998, pp. 491-509.

[4] J. KOENIG, *Il "popolo" nell'Italia del nord nel XIII secolo*, Bologne, 1986 (trad. italienne d'un ouvrage anglais paru en 1977), dont nous avons fait la critique: P. RACINE, "Le «popolo» groupe social ou groupe de pression?", *Nuova Rivista Storica*, LXXIII (1989), 133-150.

[5] *I podestà dell'Italia comunale. Parte I : Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII secolo-metà XIV secolo)*, dir. J. C. MAIRE VIGUEUR, 2 vol., Rome, 2000.

[6] *Federico II e le città italiane*, dir. P. TOUBERT-A. PARAVICINI BAGLIANI, Palerme, 1994; G. SOLDI RONDININI, "'Ad honorem imperii cui fide et devotione tenemini'. Federico II e le città lombarde", *Nuova Rivista Storica*, LXXX (1997), 1-19.

[7] L'ouvrage classique est celui de G. SALVEMINI, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Florence, 1899 (réimp. Turin, 1960), qui s'inspire d'un schéma marxiste. Voir les actes du colloque de Pistoia: *Magnati e popolani nell'Italia comunale. Pistoia, 15-18 maggio 1995*, Pistoia, 1997.

[8] S. RAVEGGI, M. TARASSI, D. MEDICI, P. PARENTI, *Ghibellini, guelfo e popolo grasso. I detentori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Duecento*, Florence, 1978. L'ouvrage s'ouvre sur l'épisode du premier "popolo" et son échec à Florence.

[9] La victoire des gibelins à Montaperti entraîne le retour victorieux des gibelins exilés à Florence et le départ des chefs guelfes qui se réfugient à Lucques. Elle marque la défaite du premier "popolo" florentin. Sur le jeu politique entre guelfes et gibelins à Florence, cf. S. RAVEGGI, "Le famiglie di parte ghibellina nella classe dirigente fiorentina del secolo XIII", in *I ceti dirigenti dell'età comunale nei secoli XII e XIII*, Pise, 1982, pp. 279-300, auquel fait pendant M. TARASSI, "Le famiglie di parte guelfa nella classe dirigente fiorentina della città di Firenze durante il secolo XIII", *ibidem*, pp. 301-322. Sur les luttes guelfes-gibelins, cf. G. TABACCO, "Ghibellinismo e lotte di partito nella vita politica italiana", in *Federico II e le città italiane...*, pp. 335-343 et S. RAVEGGI , "Da Federico II a Carlo d'Angiò: l'Italia dei Guelfi e dei Ghibellini", in *Storia della società italiana, vol. VII. - La crisi del sistema comunale*, Milan, 1982, pp. 255-278.

Villes communales de l'Italie du Nord et du Centre (début XIIIe siècle)

Les succès de l'une et l'autre faction s'accompagnaient de bannissements, qui se doublaient de désordres au sein des *contadi*, car les exilés ne se transféraient jamais très loin, trouvant le plus souvent refuge dans une ville voisine où dominait leur faction[10]. Ce n'est là que la traduction de violences, qui n'allaient pas sans rappeler les guerres privées qui sévissaient dans maintes régions de l'Occident chrétien à la même époque[11]. L'action de la papauté contre le successeur de Frédéric II à la tête du royaume de Sicile, son fils bâtard, Manfred, amène le frère du roi de France, Charles d'Anjou, à organiser une expédition militaire qui lui permet de remporter la bataille de Bénévent en 1266, où meurt Manfred, et de s'emparer du royaume. Dès lors, c'est le mouvement inverse qui se produit dans les Communes italiennes qui se rangent cette fois dans le camp guelfe, et certaines en viennent à accepter la Seigneurie de Charles d'Anjou[12].

Mais Frédéric II pour sa part avait commencé de transformer la géographie politique du royaume d'Italie, avec la création des vicairiries impériales, dont les premières ont été celles d'Ezzelino da Romano dans la partie occidentale de la plaine du Pô, autour de Padoue et de Vicence, celle d'Oberto Pallavicino dans la partie occidentale, autour de Plaisance, Pavie et Crémone, et un temps Milan, et celle de Frédéric d'Antioche en Toscane[13]. Il ne s'agissait encore que de regroupements de villes sous la direction de seigneurs féodaux, qui y installaient leurs représentants et dans le cas d'Oberto Pallavicino avec des moments de reflux, jusqu'au succès de Charles d'Anjou[14]. Déjà s'esquissait un type nouveau de domination de l'espace, par-delà les Etats-cités nés de la paix de Constance.

Les luttes de factions ne s'en sont pas moins poursuivies au sein des villes communales. Si à Florence, comme d'ailleurs en maintes autres villes toscanes, le "popolo" finit par l'emporter, assurant la domination au gouvernement de la ville des grands entrepreneurs économiques[15], et l'éviction théorique des "magnats"[16], dans le nord de l'Italie les luttes de factions sont marquées dans la plupart des villes par l'opposition entre grandes familles,

---

[10] *Exil et civilisation en Italie (XIIe-XVIe siècles)*, études réunies par C. BEC et J. HEERS, Nancy, 1990 (articles généraux de J. Heers, C. Guimbard et étude de cas par P. Racine, E. Cristiani, M. Tangheroni); J. HEERS, *L'esilio. La vita politica e sociale nel Medioevo*, Naples, 1997; G. MILANI, *L'esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Rome, 2003.

[11] J. C. MAIRE VIGUEUR, Cavaliers *et citoyens. Guerre, conflits et sociétés dans l'Italie communale, XIIe-XIIIe siècles*, Paris, 2003 ; A. ZORZI, "La cultura della vendetta nel conflitto politico in età comunale", in *La storia e la memoria. In onore di A. Esch*, dir. R. delle DONNE e A. ZORZI, Florence, 2002, pp. 135-170 et IDEM, "*Jus eras in armis.* Faide e conflitti tra pratiche sociali e pratiche di governo", in *Origini dello stato. Processi di formazione statale in Italia per medioevo ed età moderna*, a cura di G. CHITTOLINI-A. MUSSO-P. SCHIERA, Bologne, 1994, pp. 609-629. Il convient de mettre en parallèle la lutte de Saint Louis pour mettre fin en France aux guerres privées: J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, 1996, pp. 674-704 et les efforts des empereurs germaniques pour imposer les nombreux édits de *Landfriede*.

[12] Cas par exemple de Plaisance analysé par P. CASTIGNOLI, "L'alleanza tra Carlo d'Angiò e Piacenza e la nuova costituzione del Comune", *Bollettino Storico Piacentino*, LXIX (1974), 1-38.

[13] E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, 2 vol., Dusseldorf-Munich, 1927-1931, chap. 6 ("Der Antechrist"); D. ABULAFIA, *Federico II. Un imperatore medievale*, Turin, 1988 (trad. italienne d'un ouvrage anglais: *Frederick II. A Medieval Emperor*), pp. 320-327; W. STÜRNER, *Friedrich II. Der Kaiser, 1220-1250*, Darmstadt, 2000, pp. 488-496; P. RACINE, *Federico di Svevia. Un monarca medievale alle prese con la sorte*, Milan, 1998, pp. 443 et ss.

[14] L'ouvrage de Z. SCHIFFER, *Markgraf Hubefrt Pallavicini. Ein Signore Oberitaliens im dreizehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1910 aurait besoin d'être remplacé.

[15] J. C. MAIRE VIGUEUR, "Il problema storiografico: Firenze comemodello (emito) di regime popolare", in *Magnati e popolani...*, pp. 1-16.

[16] Cf. l'ouvrage de SALVEMINI cité à la note 7.

aboutissant à l'élimination progressive de beaucoup d'entre elles au profit de l'une d'elles. Le cas de Milan est en ce sens significatif, lorsque les Torriani, définitivement écartés du pouvoir, cèdent le pouvoir aux Visconti[17]. Il en va de même à Plaisance avec Alberto Scotto qui à la tête du "popolo" élimine tous ses adversaires jusqu'au sein de la faction "populaire" pour s'imposer comme Seigneur de la ville. Il s'efforce de regrouper sous son autorité des villes comme Pavie et Bergame et même un temps Milan[18], avant que Matteo Visconti ne vienne à en triompher et commencer alors la construction d'un vaste regroupement d'Etats-cités. Ses successeurs tout au long du siècle, qui lui succèdent en ligne plus ou moins héréditaire, mettent la main sur un territoire qui s'étend de Pavie et Asti jusqu'à Vérone et de Côme à Bologne[19]. Les entreprises des Visconti, leur dynamisme inquiètent Venise quant à la circulation des produits par le fleuve et leur redistribution dans l'arrière-pays. Déjà Venise s'est opposée à la Seigneurie des Carrare à Padoue, comme à celle des Este à Ferrare[20], et Florence s'inquiète de voir les Visconti s'établir à Bologne et de vouloir mordre sur le territoire toscan[21]. C'est un grand remue-ménage qui s'est ainsi développé au cours du XIVe siècle, par lequel les Visconti ont édifié leur pouvoir sur les anciens Etats-cités lombards et émiliens, confisquant à leur profit un vaste territoire dans le nord du royaume d'Italie. De son côté, le gouvernement florentin soumet les villes toscanes, Pistoia, Lucques, Arezzo et surtout Pise en 1406, qui devient enfin le débouché des produits industriels florentins et le point d'arrivée des matières premières et produits de luxe orientaux (soie, épices)[22]. Un pareil bouleversement ne pouvait aller sans heurts guerriers avec des alliances qui se font et se défont au gré des intérêts des dirigeants. Certains petits Seigneurs, qui se sont imposés à la tête des anciens Etats-cités, le plus souvent par un jeu de bascule politique parfois délicat, parviennent à sauvegarder leur indépendance[23].

Ainsi, avant l'arrivée des Français, des "Barbares" de Machiavel, se sont formés des Etats d'un type nouveau, qui étaient avant tout un rassemblement de cités avec leur territoire, sous l'autorité d'un Prince. Les Visconti en ont donné l'exemple, qui se sont succédé à la tête d'un Etat sans cesse en construction, avant de faire place aux Sforza, le condottiere Francesco ayant d'ailleurs épousé la fille bâtarde du dernier Visconti[24]. L'hérédité a été l'un des traits importants qui a présidé à la construction de leur principauté, dont le prince a pris le titre de

---

[17] P. GRILLO, *Milano in età comunale (1183-1276). Istituzioni, società, economia*, Spolète, 2000, pp. 667-674.

[18] P. RACINE, "Una grande figura di Signore italiano: Alberto Scotto (1252 ?-1318)", *Bollettino storico piacentino*, LXV (1981), 143-185.

[19] N. VALERI, *Signorie e principati, 1343-1516*, Milan, 1949 ("Storia d'Italia illustrata", vol. V), chap. 3-6-8.

[20] A. ZORZI, *Histoire de Venise. La République du Lion*, Paris, 2000 (trad. française d'un ouvrage italien: *La Repubblica del Leone. Storia di Venezia*, Milan, 1979), pp. 107-110.

[21] Bologne tenait une position clé entre la plaine du Pô, la Toscane et l'Adriatique. La ville a connu une histoire troublée au XIIIe siècle par l'acharnement des luttes entre guelfes et gibelins qui mène à l'auto-destruction de la classe dirigeante selon A. I. PINI, "Guelfes et Gibelins à Bologne au XIIIe siècle: l'auto-destruction d'une classe dirigeante", in *Les élites urbaines au Moyen Age. XXVIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Rome, mai 1986*, Paris, 1997, pp.153-165.

[22] L'acquisition de Pise par Florence a donné aux Florentins une vive impulsion à leur économie au cours du XVe siècle comme le souligne I. Cloulas dans l'ouvrage collectif: B. BEC, I. CLOULAS, B. JESTAZ et A. TENENTI, *L'Italie de la Renaissance. Un monde en mutation, 1378-1494*, ouvrage coordonné par I. CLOULAS, à la p. 45.

[23] *Mantova e i Gonzaga nella civiltà del Rinascimento*, Mantoue, 1977.

[24] Voir l'exposé de I . CLOULAS, "Milan et les Visconti", in *L'Italie de la Renaissance...*, pp. 29-41.

duc, après avoir obtenu en 1395 la reconnaissance de l'empereur[25]. A Venise, c'est une Seigneurie d'un type particulier qui s'est imposée, le doge, représentant théorique de l'Etat vénitien ayant perdu ses pouvoirs[26]. Venise, qui au début du XVe siècle, face à la menace viscontéenne, a rassemblé son territoire dit de Terre Ferme, de l'Istrie aux bouches du fleuve, de Vérone à la mer en passant par Padoue et Vicence, administre ses possessions à travers des institutions d'un type collectif, émanation d'une élite aristocratique restreinte depuis la *Serrata del Consiglio* de 1295[27]. Florence offre le type le plus parfait de ce que pouvait être une principauté à la fin du Moyen Age avec la famille des Médicis. Le premier "prince" florentin a été Cosme, qui est arrivé au pouvoir en 1434 à travers la lutte entre familles de commerçants-banquiers qui se disputaient le pouvoir depuis la révolte des Ciompi en 1378. Il exerce le pouvoir à la manière du *Princeps* augustéen, il est le premier citoyen de la ville, qui contrôle les magistratures en y plaçant ses hommes et se ménage des alliances sous forme patrimoniale ou politique avec de grandes familles[28]. Machiavel en donnera ainsi un portrait bienveillant, lui qui se proclamait républicain et se voulait l'adversaire des "tyrans", mais qui finit par se mettre au service de la famille des Médicis[29]. Là encore, comme à Milan, l'hérédité s'est imposée, mais avec une évolution vers un régime de type monarchique avec Laurent le Magnifique, jusqu'à ce que l'arrivée des Français de Charles VIII ne vienne à mettre fin à la principauté médicéenne comme d'ailleurs à celle des Sforza à Milan.

Le fonctionnement de ces principautés reposait sur des principes simples: contrôle par le prince des anciennes institutions héritées de la période communale dans leur ville comme dans les villes soumises, et embelissement de leur capitale. S'appuyant sur des hommes dévoués, ils peuvent asseoir leur pouvoir sans rencontrer de trop vives contestations. A l'occasion les Visconti n'ont pas hésité là où ils craignaient de rencontrer de trop vives résistances de corseter en quelque sorte les villes soumises à travers un réseau de forteresses jusqu'en pleine ville et l'installation d'une garnison, aux frais des contribuables de la cité[30]. Ils ont confisqué les registres des Statuts urbains, qu'ils ont fait réviser par des juristes à leurs ordres[31]. Il est vrai qu'ils se sont inspirés de l'exemple de Frédéric II à Naples en 1224 avec la fondation de l'Université de Pavie en 1361, dont ils attendaient la formation de leurs fonctionnaires[32]. En flattant les anciennes familles aristocratiques, en leur confiant les

---

[25] En mai 1395, l'empereur prend un édit par lequel il élève Gian Galeazzo Visconti au rang de duc: J. C. LUNIG, *Codex Italiae diplomaticus*, 2 vol., Francfort/M.-Leipzig, 1726-1735, t. 1, col. 419-422. Un second diplôme impérial du 13 octobre 1396 lui accorde la dignité ducale non seulement pour Milan, mais aussi pour les autres villes de sa domination (Bergame, Brescia, Côme, Novare, Pavie, Verceil, Alexandrie, Tortona, Plaisance, Reggio, Parme, Crémone, Lodi, Riva di Trento, Crema, Somaino, Bormio, Borgo San Donnino, Pontremoli, Mosio, Novi, Felizzano, Ronca d'Arezzo, Asti, Serravalle, Vérone, Vicence, Feltre, Belluno, Bressano), *ibidem*, col. 425-432.

[26] E. CROUZET PAVAN, *Venise triomphante. Les horizons d'un mythe*, Paris, 1999, pp. 268-274.

[27] *Ibidem*, pp. 139-191.

[28] Voir le portrait de Cosme par Machiavel, *Histoire de Florence*, in C. BEC, *Machiavel. Œuvres*, pp. 923-935.

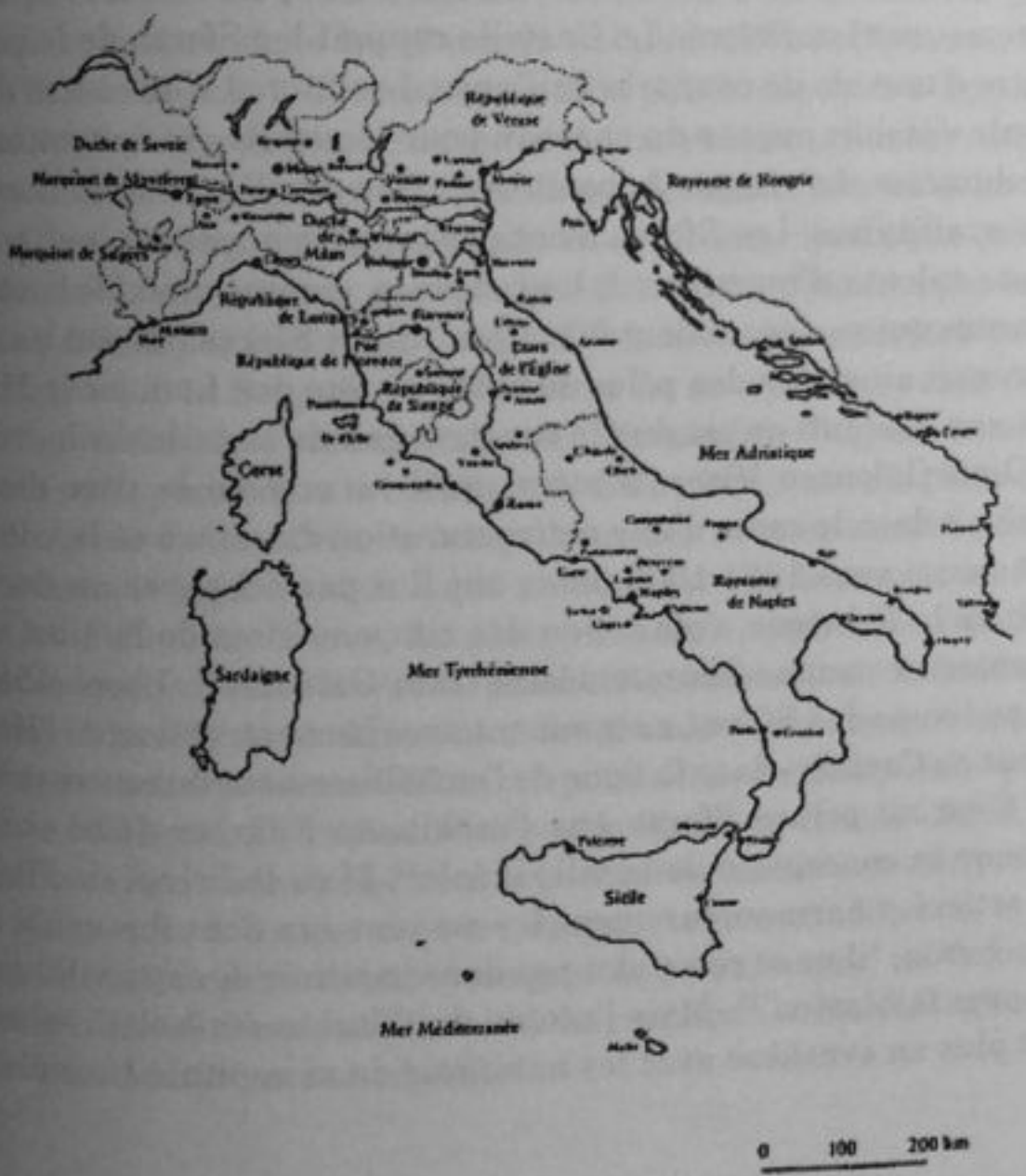
[29] Sur Machiavel, ennemi des "tyrans" fait foi son *Discours sur la première décade de Tite Live.*

[30] P. RACINE, "Les Visconti et les communautés urbaines", in *Les relations entre princes et villes aux XIVe-XVIe siècles: aspects politiques, économiques et sociaux. Rencontres de Gand (24 au 27 septembre 1992)*, Neuchâtel, 1993 ("Publications du Centre européen d'études bourguignonnes", 33), pp. 187-195 ; M. SPIGAROLI, "La piazza in ostaggio: urbanistica e politica militare nello stato visconteo", *Bollettino Storico Piacentino*, LXXXVII (1992), 145-160.

[31] Le cas est patent à Plaisance où les statuts urbains remontent à l'année 1391, alors qu'ils ont été rédigés au XIIIe siècle.

[32] P. VACCARI, *Storia dell'Università di Pavia*, Pavie, 1982[3], p. 1. Le *Studium Generale* de Pavie a été reconnu par un diplôme de l'empereur Charles IV du 13 avril 1361: R. MAJOCCHI, *Codice diplomatico dell'Università di Pavia*, Pavie, 1905, n° 1.

Les États de l'Italie en 1454



pouvoirs administratifs dans leur cité d'origine, en leur abandonnant ainsi la gestion administrative et financière, en leur distribuant des titres de noblesse, ils ont pu de la sorte se rallier ceux de leurs sujets qui risquaient de leur causer les difficultés majeures à l'exercice de leur domination[33].

De leur capitale, ces princes ne manquent pas d'y marquer leur empreinte, à travers une politique urbanistique ambitieuse et une politique de construction, de manière à donner à leurs concitoyens un aspect souriant, susceptible de les impressionner. A Milan, le cœur du pouvoir, qui était concentré au Broletto, passe au Castello. Il est vrai que dans le cas des Visconti et plus encore des Sforza il s'agit d'un urbanisme de condottiere qui avec le Castello assiège plus qu'il ne contrôle la ville[34]. Le Castello sforzesco exprime avec la famille Sforza la rupture définitive avec le régime républicain, qui avait succédé un temps très bref aux Visconti, avant que le condottiere Francesco Sforza ne vienne à s'imposer et à reprendre le régime princier des prédécesseurs viscontéens. Le Castello coupait les Sforza de la population, tout en devenant le centre d'une vie de cour très brillante. Les Sforza n'ont cessé d'appeler l'élite aristocratique à venir s'établir auprès du château pour lequel ils ont fait travailler quelques uns des grands architectes du temps, Antonio Avertino dit Filarète et Bartolomeo Godi, expert des problèmes militaires. Les Sforza n'ont pas hésité à appeler à leur service Leonard de Vinci, qui met ses talents d'ingénieur à leur service, comme ceux de metteur en scène pour les fêtes brillantes qui se déroulaient à la Cour. Si les Sforza ont été les constructeurs du Castello, qui devenait ainsi l'un des pôles de la vie de fête que Ludovic le More s'efforçait de développer, c'est aux Visconti qu'est due la construction de la cathédrale, voulue tant par le clergé que par Gian Galeazzo Visconti avant qu'il ne reçoive le titre ducal. Une telle construction s'inscrivait dans le cadre d'une restructuration du centre de la ville. Les travaux ont sans doute commencé vers 1385-1386, mais ont fini par échapper au duc pour tomber sous la surveillance de la Fabrique, émanation des citoyens aisés de la ville, et les ducs ne pourront s'y faire enterrer comme l'aurait désiré Gian Galeazzo[35]. L'embellissement de la ville s'est accentué au temps des Sforza, notamment avec la construction de l'Hôpital Majeur, appelé à faire pendant au Castello, dans la ligne de l'embellissement du centre urbain entrepris par les Visconti[36]. C'est au prince Sforza que l'architecte Filarète dédie son traité de la Sforzianide où il donne sa conception de la ville idéale[37]. Mais le Prince de Filarète n'a sans doute pas réussi à articuler harmonieusement les monuments dont il a voulu doter sa cité, et comme dit P. Boucheron, "il ne se reconnaît pas dans le miroir de cette ville qui lui renvoie, à son insu, ses propres faiblesses"[38]. Mais l'utopie de Filarète était-elle réalisable pour un prince qui ne vivait plus en synthèse avec les habitants de sa capitale et semblait même les redouter?

---

[33] P. RACINE, "Una nuova nobiltà", in *Storia di Piacenza*, vol. 3, *Dalla Signoria viscontea al principato farnesiano (1313-1345)*, Plaisance, 1997, pp. 209-222. L'exemple de Plaisance se retrouve en maontes autres villes de la principauté viscontéenne.

[34] P. BOUCHERON, *Le pouvoir de bâtir. Urbanisme politique édilitaire à Milan (XIVe-XVe siècle)*, Rome 1998 ("Collection de l'Ecole française de Rome", 239), pp. 556-569.

[35] *Ibidem*, pp. 151-197.

[36] *Ibidem*, pp. 217-239.

[37] P. BOUCHERON, "De la ville idéale à l'utopie urbaine: Filarète et l'urbanisme à Milan au temps des Sforza", *Cahiers de Fontenay ("Idées de villes, villes idéales")*, 69-70 (1993), 53-80; IDEM, "Les expressions monumentales du pouvoir princier à Milan au temps de Francesco Sforza (1450-1466)", in *Les princes et le pouvoir au Moyen Age. XXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Brest, mai 1992*, Paris, 1993, pp. 117-135.

[38] BOUCHERON, *Le pouvoir de bâtir...*, p. 570.

Philippe de Commynes, appelé à se rendre à Florence en ambassade au nom du roi de France, Louis XI, n'a pas pu ne pas admirer les palais qui parsemaient la ville. Il est ébloui notamment par le palais Médicis qui combinait de façon harmonieuse résidence première et affaires commerciales[39]. La république avait déjà largement façonné la ville, de l'enceinte destinée à enclore le palais communal nouveau qui venait remplacer celui du podestat, le Bargello, la Cathédrale Santa Maria del Fiore et le Baptistère dont Ghiberti a décoré les fameuses portes de bronze au début du XVe siècle. Les Médicis n'ont pas eu à transformer profondément le décor et l'ordonnancement de leur capitale. Mais à l'image des Médicis, d'autres grandes familles, les Pitti, les Strozzi se dotent à leur tour de palais en faisant appel aux grands architectes du temps. Par humilité, Cosme de Médicis n'a pas fait appel au plus grand d'entre eux, Brunelleschi, au profit d'un concepteur moins connu, Michelozzo, tout en s'établissant à proximité de la cathédrale, mais en s'éloignant du palais communal. Brunelleschi élabore en revanche les plans du palais Pitti[40]. A Florence, les Médicis ont en quelque sorte donné le branle à la construction de palais destinés à apporter aux membres des grandes familles commerçantes un décor luxueux, où elles puissent entrer en concurrence entre elles, sans nuire à la domination de celle qui dominait la ville et se réservait dans les environs de la ville des villas où ils pouvaient réunir leurs courtisans et leurs clients.

Si Philippe de Commynes n'a pas manqué d'être impressionné par le palais Médicis, il a été proprement séduit par le Grand Canal à Venise où les autorités l'ont reçu en grande pompe[41]. Bien avant que la Seigneurie vénitienne ne se soit structurée définitivement à la tête de la ville, les autorités s'étaient imposées d'organiser l'espace conquis sur l'eau[42]. Le cœur de la ville se partageait entre la basilique de Saint Marc, avec la place qui l'accompagnait, et le Rialto. Autour de Saint Marc, le "corps bien uni et bien composé de la République"[43]. C'est là qu'est construit le palais ducal, que la place est enceinte avec les Procuratie, la tour de l'Horloge et les Fabbriche Nuove. La place entendait symboliser l'union de l'Etat et des citoyens, tenant en quelque sorte le rôle de place civique, avec le déroulement des processions, les grandes fêtes, le lieu de commémoration des grands événements marquants de l'histoire de la ville. Le doge, qui représente l'Etat, ne pouvait avoir son palais qu'en liaison intime avec la place et la basilique. Entre San Marco et le Rialto, le Grand Canal, la grande avenue, la long de laquelle s'alignent les palais des aristocrates, admis à participer au gouvernement de la ville. La Seigneurie à Venise est bien un gouvernement collectif, et la grande avenue qu'est le Grand Canal, par où arrivaient les grands personnages, tel Commynes, ne manque pas de s'y refléter. Un tel décor est destiné à impressionner les étrangers, ceux que la ville accueille, voire à les séduire et les mystifier.

---

[39] Philippe de Commynes rapporte son ambassade à Florence aux livres II et III de ses *Mémoires*. Il admire le palais Médicis qui, dit-il, "est la plus belle maison de citoyen ou marchant que j'aye jamais veüe et la myeulx pourvueüe que de nul homme qui fust au monde de cet état", *Mémoires*, III, 56. Sur sa mission à Florence, voir les lettres qu'il a adressées à ses correspondants italiens, publiées par J. BLANCHARD, *Commynes. Lettres*, Genève, 2001, n° 1-21, pp. 29-85. Sur Commynes et ses ambassades, cf. J. BLANCHARD, *Commynes l'Européen. L'invention du politique*, Genève, 1996 et J. DUFOURNET, *Philippe de Commynes. Un historien à l'aube des Temps modernes*, Bruxelles, 1994.

[40] B. JESTAZ, "Tradition et nouveauté dans l'art", in *L'Italie de la Renaissance...*, pp. 133-145.

[41] COMMYNES, *Mémoires*, VII, 18.

[42] E. CROUZET PAVAN, Sopra le aque salse. *Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Age*, 2 vol., Rome, 1992.

[43] EADEM, *Venise triomphante...*, pp. 261-265.

Dotés d'une administration centrale où officient des fonctionnaires formés dans les Universités ou à l'école de notariat de Bologne[44], sachant s'appuyer sur les anciennes élites communales, notamment en leur déléguant le pouvoir sur l'ancien *contado* des cités sujettes[45], les princes italiens du XVe siècle se sont entourés d'une Cour, où s'est épanoui l'humanisme. Si à Venise le phénomène est discret, il n'en va pas de même avec les Visconti et les Sforza à Milan et les Médicis à Florence. Les Visconti ont éprouvé le besoin de disposer d'une seconde capitale, voire de villes proches de Milan, pour s'y reposer et organiser autour d'eux des réunions de lettrés. Pavie, malgré la résistance farouche de la ville dont les citoyens s'opposaient à la domination viscontéenne, a finalement été choisie. C'est aux environs de la ville, à l'imitation des ducs de Bourgogne, que Gian Galeazzo fait construire la Chartreuse, pour s'y faire enterrer, n'ayant pu obtenir la possibilité d'être accueilli à leur mort dans la nouvelle cathédrale[46]. La château érigé à Pavie en 1355 reçoit à de nombreuses reprises les princes Visconti et leurs conseillers, mais son austérité rebute Ludovic le More. La ville a par ailleurs été dotée d'une Université où le duc entend que soient formés ses fonctionnaires et il n'hésite pas à contraindre ses sujets à n'aller étudier dans les autres universités italiennes ou étrangères. A Florence, les Médicis sont à la recherche d'un décor qui puisse être assimilé à la domination d'une nature apaisée, où ils puissent réunir les intellectuels et les artistes dont ils aimaient s'entourer. Cosme, dans sa modestie feinte, s'en tient à la fréquentation du couvent de San Marco, décoré par Fra Angelico[47] et à sa villa de Careggi, aménagée modestement par Michelozzo. Laurent, surnommé le Magnifique, recherche, lui, un décor plus somptueux, et s'implante dans la villa de Poggio a Caiano, recourant pour son aménagement à l'architecte Giuliano de San Gallo[48]. Cette villa est assurément la plus accomplie des trois villas médicéennes des environs de Florence[49], avec une terrasse surmontée d'un portique et une loggia ornée d'une frise polychrome en terre cuite. Elle traduit la recherche par le Prince d'une atmosphère nouvelle, qui veut suggérer une ambiance paradisiaque. Comme à Careggi, que Michelozzo avait transformé pour Cosme dans les années 1450, la villa de Poggio a Caiano se double d'un jardin, symbole d'une nature ordonnée.

---

[44] M. ZABBIA, "Formation et culture des notaires (XIe-XIVe siècle)", in *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècle)*, dir. I. HEULLANT-DONAT, Paris, 2000, pp. 297-324; P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Strutture e geografia delle fonte scritte*, Rome, 1991, donne une orientation bibliographique très complète sur le notariat italien pour lequel la bibliographie est abondante.

[45] G. CHITTOLINI, "Infeudazioni e politica feudale nel ducato visconteo-sforzesco", in *La formazione delle Stato regionale...*, pp. 180-253.

[46] L. BELTRAMI, *Storia documentata della Certosa di Pavia*, t. 1: *La fondazione e i lavori fino alla morte di Gan Galeazzo Visconti, 1389-1402*, Milan, 1896; C. MAGENTA, *La Ceryosa si Pavia*, Milan, 1897. Les chantiers de la cathédrale et de la Chartreuse sont complémentaires, comme l'a montré Ph . BRAUNSTEIN, "Les salaires sur les chantiers monumentaux du Milanais à la fin du XIVe siècle", in X. BARRAL y ALTET (éd.), *Artistes et artisans et production artistique au Moyen Age. Actes du colloque international CNRS-Université de Rennes II (Rennes 1983)*, vol. 1, *Les hommes*, Paris, 1986, pp. 123-132. Sur les travaux de la cathédrale, IDEM, "Il cantiere del Duomo di Milano alla fine del XIV secolo", in J. C. MAIRE VIGUEUR et A. PARAVICINI BAGLIANI (éd.), *Ars et Ratio. Dalla torre di Babele al ponte di Rialto*, Palerme, 1990, pp. 147-164.

[47] La pêrsonnalité de Cosme de Médicis n'a pas fait l'objet de nouvelles recherches aussi approfondies depuis l'ouvrage de C. S. GUTKIND, *Cosimo de' Medici, pater patriae, 1389-1464*, Oxford, 1938 (trad. italienne, Florence, 1949). Sur Fra Angelico et la décoration du couvent de San Marco, cf. A. CHASTEL, *L'art italien*, 2 vol., Paris 1956, t. 1, pp. 211-212.

[48] B. JESTAZ, "Floraison générale de la Renaissance", in *L'Italie de laRenaissance...*, p. 245; CHASTEL, *op. cit.*, p. 245.

[49] Les Médicis ont fait aménager trois villas dans la banlieue de Florence: Careggi, Cafaggiolo, Poggio a Caiano.

Ce sont ces trois villas, plus que le palais florentin, qui ont été le lieu de réunion des intellectuels et artistes pour lesquels le prince jouait le rôle de mécène. Laurent aimait s'y retrouver pour y échanger des propos philosophiques. C'est ainsi que Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Ange Politien étaient les hôtes de Laurent, qui venait, lui, s'exercer à la poésie[50]. C'est à Careggi que Laurent a fondé l'Académie avec le désir d'y attirer ceux qui portaient intérêt aux problèmes spirituels et philosophoiques nouveaux de l'époque. Si Coluccio Salutati et Leonardo Bruni avaient développé avant l'époque médicéenne les thèmes de Florence, patrie de la liberté, héritière de Rome, s'ils avaient repris contact avec la pensée antique, ils n'avaient pas voulu s'en prendre au christianisme, mais avaient déjà montré leur trouble pour conjuguer celle des penseurs antiques avec celle des penseurs chrétiens[51]. C'est avec Marsile Ficin que s'opère à la Cour des Médicis la fusion des deux pensées avec l'adaptation du néoplatonisme au christianisme[52]. La pression des idées païennes, traduite jusque dans la peinture de Botticelli, finit par faire passer le christianisme au second plan. La femme prend alors une place nouvelle dans la société et Laurent en est le chantre dans sa poésie. La Cour de Laurent ne va pas sans rappeler ce que fut en son temps celle de Frédéric II.

Si l'humanisme s'épanouit à Florence, il serait injuste de ne pas accorder attention à ce qui s'est passé dans un premier temps chez les Visconti, puis chez les Sforza à Milan. Déjà Galeazzo II avait accueilli Pétrarque en son château de Pävie[53]. Les Visconti ont rassemblé une riche bibliothèque de manuscrits et le mariage de Gian Galeazzo avec Isabelle de Valois porte les princes Visconti à entretenir des relations non seulement publiques mais aussi intellectuelles avec les grandes cours européennes. Ainsi le duc s'est-il ouvert aux grands courants de pensée internationaux du temps. Si la Cour médicéenne était une Cour d'hommes d'affaires, voués à l'étude par distraction, celle des Visconti attire des nobles qui viennent s'y livrer à des jeux typiques des sociétés aristocratiques; échecs, tarots, jeu de paume. C'est au temps de Ludovic le More qu'éclate la vie de fête, que la Cour milanaise se met à rivaliser avec celle de Florence, de Ferrare et de Mantoue lorsque le Castello sforzesco devient le lieu où résident 800 "pensionati" au service de la famille ducale[54]. Le duc y appelle outre les familles nobles des humanistes: Giorgio Merula, Demetrios Chalcondylas, des poètes, des

---

[50] I. CLOULAS, *Laurent le Magnifique*, Paris, 1982, pp. 279-313. Voir les poésies de Laurent dans l'édition de A. SIMONI, *Lorenzo di Medici il Magnifico. Opere*, 2 vol., Bari, 1939. L'ouvrage dirigé par F. CARDINI, *Lorenzo il Magnifico*, Rome, 1992 contient une série de contributions importantes sur le personnage qui permettent de cerner l'ensemble des activités et de la personnalité de Laurent.

[51] C. BEC, *L'Umanesimo civile. Alberti, Salutati, Bruni, Bracciolini e altri trattatisti del '400*, Turin, 1975.

[52] Les œuvres de Marsile Ficin ont fait l'objet d'une publication très complète: *Opera omnia*, Bâle, 1576 (réimp. 1959). Elles ont été accrues d'un supplément par P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficianum*, Florence, 1937 (réimp. 1973). R. MARCEL (éd.), *Commentaire sur le banquet de Platon* et *Théologie platonicienne* a donné l'édition de textes importants pour comprendre la pensée de Marsile Ficin. Sur les rapports entre Marsile Ficin et l'art, cf. A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, Genève, 1954. La pensée de Marsile Ficin a fait l'objet d'une analyse précieuse de P. O. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Francfort/M., 1972.

[53] Pétrarque est resté à Milan de 1353 à 1361 comme hôte des Visconti.

[54] F. MALAGUZZI VALERI, *La corte di Ludovico il Moro*, 4 vol. Milan, 1913-1916-1917-1923, t. 1, p. 329. La Cour de Ludovic le More a fait l'objet d'une étude neuve dans l'ouvrage collectif: *Milano nell'età di Ludovico il Moro. Atti del convegno internazionale, 28 febbraio-4 marzo 1983*, 2 vol., Milan, 1983, avec des contributions de P. Bongrani sur la poésie lyrique à la Cour (pp. 215-229), sur la musique de F. Degrada (pp. 409-415), sur les activités artistiques à la Cour (pp. 503-514), la littérature de C. Crayson (pp. 651-660).

artistes, Bramante, Leonard de Vinci[55]. Les fêtes magnifiques qui accompagnent le mariage de Giovanni Galeazzo avec Isabelle d'Aragon en 1484, de Ludovic le More avec Béatrice d'Este en 1491 sont restées célèbres. Ludovic le More ne pouvait admettre d'être inférieur aux spectacles théâtraux des Este à Ferrare, et Tristano Calcano a su en faire revivre le faste dans son récit. Les fêtes populaires annuelles organisées par la Fabrique de la Cathédrale, les tournois à thème deviennent une occasion de propagande dynastique et d'affirmation du pouvoir ducal. La Cour de Ludovic a dû sans doute beaucoup à Béatrice qui aimait le plaisir et le luxe, mais c'est autour de ce prince qui voulait être adulé, élevé au-dessus des autres hommes, que s'est formé Baldassar Castiglione qui en 1528 donne une admirable description de l'image du noble de cour, libre de souci financier, capable de se dévouer au service du prince qui l'entretient, dans son ouvrage, *Le Courtisan*[56]. Une nouvelle religion du prince naissait au sein de la Cour milanaise.

Le phénomène de Cour dans l'Italie de la fin du Moyen Age, au sein des principautés a sans nul doute contribué à l'épanouissement d'un genre de vie, d'une pensée et d'un art nouveaux. Les princes milanais et florentins ont su accueillir penseurs et artistes, les pensionner et les protéger. Voir en eux les initiateurs des grandes nouveautés du temps serait exagéré, mais l'épanouissement de l'humanisme et de l'art de la Renaissance, qui se voulait une résurrection de l'art antique, leur a dû beaucoup. Par ailleurs, les Cours princières, à Florence comme à Milan, mais aussi dans les autres capitales princières (Ferrare, Urbino, Mantoue) ont forgé un genre de vie nouveau, détaché de la vie civile, heurtant l'Eglise pour les mœurs et la pensée qui s'y faisaient jour. Certes, les princes veillaient à la nomination des évêques comme à la distribution des bénéfices ecclésiastiques[57]. A Milan, les charges de chanoines étaient réservées aux familles nobles, et le prince n'hésitait pas à soumettre à l'impôt les ecclésiastiques et leurs biens. La réaction n'en est que plus vive à Florence avec Savonarole[58]. A travers la Cour, le prince est élevé au-dessus des hommes, de ses sujets, et son pouvoir est plus ou moins divinisé. Il n'est pas comparable à l'empereur du Saint Empire, couronné par le pape, qui prétendait imposer son autorité aux côtés de celle du pape, il n'est

---

[55] P. RACINE, "Fêtes à la Cour de Ludovic le More", in *Fêtes et cérémonies aux XIVe-XVIe siècles. Rencontres de Lausanne (23 au 26 septembre 1993)*, Neuchâtel, 1994 ("Publications du Centre européen d'études bourguignonnes", 34), pp. 203-219. Le récit de Tristano Calco, dont nous nous sommes largement inspiré, se trouve en manuscrit à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, manuscrit H 55. Il a été publié à Milan en 1644 sous le titre: *Tristani Cahlci Mediolanensis nuptiae mediolanensium et estensium*, contenu dans un ouvrage plus large: *Tristani Chalci Mediolanensis Historiografica residua e Biblioteca Patricii Lucii Hadriani Cottae nunc primo prodeunt in lucem* aux pp. 93-94 pour les noces de Giovanni Galeazzo avec Isabelle d'Aragon at aux pp. 95-96 pour celles entre Ludovic le More et Béatrice d'Este. Sur la vie de Cour à la fin du Moyen Age en Italie, voir l'ouvrage de E. GARBERO ZORZI, *Le Corti italiane nel Rinascimento*, Milan, 1995 et l'ouvrage collectif *Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna. L'epoca delle Signorie. Le corti*, Milan-Bologne, 1985. En ce qui concerne les jeux pratiqués à la Cour des Visconti, ils rappelent ceux de la Cour de France: J. M. MEHL, *Les jeux au royaume de France du XIIIe au début du XVIe siècle*, Paris, 1990.

[56] B. CASTIGLIONE, *Le livre du Courtisan* (trad. A. Pons), Paris, 1987. Sur le personnage voir l'article de C. MUTINI in *Dizionario bibliografico degli Italiani*, t. 22, Rome, 1979, pp. 53-68.

[57] G. SOLDI RONDININI, "Vescovi e signori nel Trecento: i casi di Milano, Como, Brescia", in *Vescovi e diocesi in Italie dal XIV al XVI secolo. Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987)*, a cura di G. de SANDRE GASPARINI, A. RIGON, F. TROLESE et G. M. VARANINI, 2 vol ., Rome, 1990, t . 2, pp. 844-852 et EADEM, "Chiesa milanese e signoria viscontea (1262-1402)", in *Storia religiosa della Lombardia*, Brescia, 1992; L. PROSDOCIMI, "Lo stato sforzesco di fronte alla Chiesa milanese e il papato", in *Gli Sforza a Milano e in Lombardia e i loro rapporti con gli Stati italiani ed europei (1450-1535)*, Milan, 1982, pp. 147-164.

[58] D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence: prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1970.

pas un souverain sacré comme le roi de France, il n'est pas doté de pouvoirs thaumaturgiques[59]. Le prince italien d'alors en est encore à la recherche de la légitimation de son pouvoir, en s'adressant à des penseurs qui mettent en avant les arguments donnant au pouvoir princier la justification qu'il attend à partir d'exemples antiques[60]. Au sein d'un Etat déjà bureaucratisé, la Cour princière introduit un élément de faste, de luxe pour faire oublier aux citoyens des anciens gouvernements communaux leur "liberté", en idéalisant le prince qui la leur a confisquée. Un statut nouveau attend humanistes et artistes, stipendiés par le prince, qui en attend la soumission et des chants élogieux, circulant d'une Cour à l'autre à la recherche de qui acceptera leurs services. Ils ne sont plus au service de l'Eglise; un pas nouveau est franchi qui accentue la laïcisation de la société et qui voit poindre à travers ces principautés l'Etat moderne[61].

Les nouveaux Etats territoriaux étaient loin d'une entente parfaite. Ce sont les menaces venues de l'étranger, notamment de France, mais aussi d'Espagne, qui les ont amenés à se rapprocher les uns et des autres et à conclure la paix de Lodi en 1454[62]. Pour se tenir au courant de la situation internationale, ils ont été conduits à entretenir des représentants permanents qui adressaient régulièrement des rapports au prince. Certes existaient déjà des ambassades au temps des gouvernements communaux, dont les membres jouissaient, au même titre que les marchands et les pèlerins du *jus gentium*. Les princes l'ont repris et transformé, en le perfectionnant, s'inspirant d'une part du système de représentation des marchands italiens, placés à l'étranger sous la protection de consuls[63], d'autre part des échanges de lettres entre les représentants des compagnies commerciales sur les places étrangères et la maison mère[64]. Naissait le système des ambassadeurs, fonctionnaires et représentants permanents des gouvernements à l'étranger. Ces ambassadeurs avaient la charge de tenir au courant leur gouvernement sur la situation intérieure des grands Etats du temps, royaume de France, duché de Bourgogne, papauté, royaume de Naples, Etat médicéen[65]. Là où les autres Etats en sont encore à déléguer

[59] M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924 (réimp. Paris, 1983, avec une préface de J. Le Goff) ; P. VEYNE, "Propagande expression roi, image idole oracle", *L'Homme*, 114 (1990), 7-26 souligne combien le prince doit s'élever au-dessus de ses sujets.

[60] L'étude des écrivains anciens a été appelée à fournir l'image de l'homme idéal pour les humanistes: C. BEC, "L'essor de l'humanisme", in *L'Italie de la Renaissance...*, p. 91.

[61] J. Ph. GENET, "L'Etat moderne: un modèle opératoire?", in *Genèse de l'Etat moderne. Bilans et perspectives*, Paris, 1990, pp. 261-281.

[62] P. RACINE, "Un élément de l'équilibre européen à la Renaissance: la paix de Lodi (1454)", in *L'Europe, l'Alsace et le France. Problèmes intérieurs et relations internationales à l'époque moderne. Etudes réunies en l'honneur du doyen G. Livet pour son 70ème anniversaire*, Colmar-Strasbourg, 1986, pp. 179-185. En ce qui concerne les relations internationales à l'époque des Sforza, voir le volume dédie aux Sforza mentionné à la note 57, qui contient des contributions relatives à l'ensemble des Etats européens avec lesquels les Sforza ont été en relation.

[63] P. RACINE, "Les débuts des consulats italiens outre-mer", in *Etat et colonisation au Moyen Age*, sous la direction de M. BALARD, Lyon, 1989, pp. 267-276.

[64] Les premières lettres commerciales en langue vulgaire commencent dans la seconde moitié du XIIIe siècle en Toscane, à Sienne, Lucques et Florence et concernent alors les relations entre les compagnies bancaires et commerciales locales et leurs correspondants sur les foires de Champagne.

[65] La correspondance des ambassadeurs milanais et vénitiens a été publiée en ce qui concerne Milan par V. ILARDI et P. M. KENDAL, *Dispatches with Related Documents of Milanese Ambassadors in France and Burgundy, 1450-1483*, 3 vol., Arhens-Ohio, 1970-1971-1981. Pour Venise, E. ALBERI, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, Florence, 1840. Sur les ambassadeurs vénitens voir de D. E. QUELLER , "Newly discovered early venetian legislation in ambassadors", in D. E. QUELLER avec F. R. SWIETEK, *Two studies in Venetian Government*, Genève, 1977 ("Etudes de philologie et d'histoire", 33), pp. 9-98. Bonne étude de la diplomatie italienne dans G. MATTINGLY, *Renaissance Diplomacy*, Harmondsworth, 1965.

occasionnellement des représentants, tel Philippe de Commynes à Florence et à Venise, les princes italiens, eux, avaient une connaissance permanente de la situation internationale grâce à leurs ambassadeurs. Le système était appelé à un grand avenir.

En revenant à la définition de Machiavel, à son vocabulaire, il est permis de dire que ces "monarchies" qu'étaient les principautés italiennes, grandes ou petites, figuraient un système de gouvernement original dans l'Europe du temps. Regroupements territoriaux sous la direction d'un prince ou d'une seigneurie collective, avec une organisation bureaucratique autour du prince, les principautés italiennes annoncent à travers les Cours, la diplomatie un type d'Etat nouveau quant au système politique, mais les princes ont su par ailleurs encourager les nouveautés intellectuelles et artistiques de leur époque. L'Etat moderne naissait. Elles étaient malheureusement fragiles face aux grands Etats du temps, France, Espagne unifiée, et les "horribles guerres d'Italie" (Guichardin) les font disparaître. Ce sont les souverains européens de l'époque moderne qui sauront s'en inspirer et faire fructifier ce que les princes italiens ont été les premiers en Europe à réaliser?

FRONTERA, CAUTIVERIO Y DEVOCIÓN: *LOS MILAGROS DE GUADALUPE* (ESPAÑA, SIGLO XV)

GERARDO RODRÍGUEZ
(UNIVERSIDADES NACIONALES DEL SUR Y DE MAR DEL PLATA, ARGENTINA)

El veinticuatro de octubre del año dos mil tres defendí, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, mi tesis de maestría "Elaboración doctrinal de una devoción popular. Prácticas discursivas y religiosidad mariana a través de *Los Milagros de Guadalupe*. España, siglos XV y XVI"[1].

Dicha tesis, cuyo objeto de estudio lo constituyó el *corpus* documental conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe conocido como *Los Milagros de Guadalupe*, no hubiera sido posible sin la guía y presencia de Nilda Guglielmi. Fue Nilda, sin duda, el *alma mater* de ese trabajo, por su amplia generosidad, su paciencia infinita y sus críticas siempre agudas.

La investigación se basó en los relatos de redención milagrosa de cautivos contenidos en *Los Milagros de Guadalupe* conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe. El conjunto de esta documentación, aún inédita, incluye nueve códices, que abarcan desde las primeras décadas del siglo XV hasta mediados del siglo XIX, época en que se produjo la desamortización.

En base a los tres primeros códices del total del *corpus* —que cubren el arco temporal comprendido entre principios del siglo XV y principios del siglo XVI—, seleccioné aquellos textos cuyos contenidos hacen referencia a cautivos cristianos en manos de musulmanes.

Escogí estos relatos por varias razones: extensión de los mismos, descripciones, contenido; pero, fundamentalmente porque el cautiverio remite a una confrontación ideológica y religiosa[2] y la redención de cautivos implica sacralidad[3], lo que los hace más interesantes aún en el contexto de las relaciones entre Cristianismo e Islam en la baja Edad Media hispánica.

Estos textos remiten, pues, a la frontera y nos hablan de su rugosidad y porosidad, de la peligrosidad, siempre presente, de perder la libertad y convertirse en cautivo. Como afirma Alfonso X —Partida II, Título XXIX, Ley 1:

> *"Que quiere dezir captiuo, e que departimiento ay, entre preso, e captiuo"—mas captiuos son llamados, por derecho, aquellos que caen en prision de omes de otra creencia. Ca estos los matan despues que los tienen presos, por desprecio que non han la su*

[1] El jurado de dicha tesis estuvo conformado por la Dra. María Estela González de Fauve, la Dra. María Luz González Mezquita, el Prof. Miguel Ángel Barbero y la directora, Dra. Nilda Guglielmi.

[2] Andrés DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo: la caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo el poder musulmán, 1323-1539*, Barcelona, CSIC, 2001, p. 19.

[3] *Ibidem*, p. 57.

ley, o los tormentan de crueles penas, o se sirven dellos como de siervos, metiendolos a tales servicios, que querrian ante la muerte que la vida[4]

La importancia de la documentación guadalupana deriva tanto del perfecto estado de conservación en que se encuentra como de la gran cantidad de información que contiene, minuciosa y rica en detalles y descripciones. Esta variada y extensa información se halla escasamente estudiada[5], de allí la posibilidad y relevancia de llevar a cabo investigaciones puntuales y estudios globales referidos a esta serie de milagros.

En virtud del escaso conocimiento y difusión que se tiene de los códices, considero útil y necesario caracterizar, desde el punto de vista morfológico, a los tres primeros, objeto de este estudio.

· **Códice 1**: lleva grabado en el lomo el título *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde el año 1407 hasta 1497*. En el f° 1 lleva otro título *De los Miraglos de Nuestra Señora de Guadalupe y primeramente de la fundación desta su Santa Casa*. Es un volumen escrito en pergamino y encuadernado en cuero sobre cartón. Tiene 272 folios, 266 numerados con números romanos y 6 sin numerar de tablas o índices. Escrito a dos columnas, con letras semigóticas de finales del siglo XV o principios del siglo XVI, texto en tinta negra e iniciales miniadas en rojo. Existen agregados y escrituras posteriores, realizados con otra tinta y grafía[6]. A pesar del año indicado en el f° 1, este códice contiene relatos posteriores, que extienden la serie hasta 1503. El total de los milagros alcanza la cifra de 242, de los cuales 214 corresponden al siglo XV y los 28 restantes al siglo XVI. Del total de milagros, 50 corresponden a cautiverio o esclavitud.

[4] ALFONSO X, EL SABIO, *Las Siete Partidas*, Salamanca, 1555, ed. fasc. en 3 vols., Madrid, 1985. El Título XXIX se denomina *"De los captiuos e de las sus cosas, e de los lugares que caen captiuos, en poder de los enemigos"*.

[5] Entre aquellos que difundieron algunos milagros se encuentran, en primer lugar, clérigos y monjes vinculados con el Monasterio, en particular Fray Diego de ECIJA, *Libro de la Invención de esta Santa Imagen de Guadalupe, y de la erección y fundación deste monasterio, y de algunas cosas particulares y vida de algunos religiosos de él*, Guadalupe, 1514-1535; Fray Juan de HERRERA, *Fundación de la casa de Guadalupe y milagros de la Santísima Virgen*, 1535; Fray Gabriel de TALAVERA, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los ángeles, milagrosa patrona de este Santuario*, Toledo, 1597; Fray Diego de MONTALVO, *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España y su dichosa Invención y de los milagros y favores que ha hecho a sus devotos*, Lisboa, 1631; Fray Juan de MALAGON, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos*, Salamanca, 1672; Fray Francisco de SAN JOSÉ, *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandezas de su Santa Casa y algunos milagros que ha hecho en el presente siglo*, Madrid, 1743. En la primera mitad del siglo XX esta labor fue continuada por Fray Carlos VILLACAMPA, *Grandezas de Guadalupe: estudio sobre la Historia y las Bellas Artes del gran Monasterio extremeño*, Sevilla, s/d, 1924 y *La Virgen de la Hispanidad*, Sevilla, s/d, 1942. Entre los historiadores locales que han difundido relatos contenidos en los códices merecen señalarse Manuel MEDINA GATA, *Glorias de María de Guadalupe, visitas y milagros*, Toledo, s/d, 1935; Antonio RAMIRO CHICO, "Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)", *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, 668 (enero-febrero 1984), 58-71; 670 (mayo-junio 1984), 137-143; 672 (septiembre-octubre 1984), 245-253; 676 (mayo-junio 1985), 98-107; 680 (enero-febrero 1986), 21-32 y 696 (noviembre-diciembre 1988), 289-298. Entre 1916 y 1936, esta publicación editó algunos milagros, destinados a la difusión el culto guadalupano. En cuanto a los estudios históricos recientes, tres obras abordan cuestiones referidas a *Los Milagros de Guadalupe* de manera exclusiva, a saber: Pilar GONZÁLEZ MODINO, *Los "Milagros de Cautivos" según los Códices del Monasterio de Guadalupe*, Sevilla, 1987 (tesis de licenciatura inédita); Isabel MENDES, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*, Lisboa, JNCT, 1994 y Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

[6] Por ejemplo, f° 125 r., cuyo título es *Otro milagro de cómo Nuestra Señora libró a un hombre de la muerte*, se encuentra censurado: en el margen derecho se señalan varios párrafos con un corchete y una anotación –realizada con otra tinta y grafía- *"sacar" y "sacar hasta aquí"*. Este milagro corresponde al año 1495 y el personaje es el siciliano Nicolao.

Este códice ofrece tres partes:

. Primera: La Leyenda de Nuestra Señora de Guadalupe. Dividida en 7 capítulos, desde el fº 1 r. al fº 12 vto.

. Segunda: Tablas o índices de Milagros. Comprende 6 folios, sin numerar, con algunos titulares en tinta roja.

. Tercera: Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe. Desde el fº 13 r. hasta el fº 266 vto. Los milagros no tienen numeración en sus títulos. Antes del primer milagro está escrita la siguiente rúbrica: *"Comiença un libro de milagros muy devotos e grandes, sacados de los libros originales en que se contienen los miraglos de Nuestra Señora la Virgen María ha obrado e contino obra, a invocación desta su santa Casa de Guadalupe".*

El C1 mide 29 x 29 cm.

· **Códice 2**: lleva grabado en el lomo el título *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde el año 1412 hasta 1460.* La rúbrica que encabeza la serie, contenida entre el fº 1 r. y el fº 2 vto., dice: *"En le nombre de la santa e non separada Trinidad, Padre e Fijo e Espíritu Santo. Aquí comiença el prólogo en el primero libro de los Miraglos de Ntra. Señora Santa María de Guadalupe, el qual trata como quatro estados de personas son ayudados por diversas mañas de Ntra. Señora de Guadalupe".* Es un volumen escrito parte en pergamino y parte en papel, encuadernado en cuero sobre tabla. Contiene 179 folios, 171 numerados con números romanos, más 1 al principio sin numerar y 7 en papel de tablas o índices, también sin numerar. Los dos primeros folios de papel sin numerar están escritos a dos columnas, al igual que el folio II, escrito en pergamino, en el que comienza la numeración romana. A partir del folio III hasta el final está todo el volumen escrito a una sola columna, con letras semigóticas de finales del siglo XV o principios del XVI, texto en tinta negra. Presenta muchas pequeñas correcciones en tinta roja[7]. El total de los milagros alcanza la cifra de 153, 8 de los cuales ya aparecían en el códice anterior. Del total de los milagros, 64 corresponden a cautiverio o esclavitud.

Este códice tiene tres partes:

- Primera: Tabla de milagros. 7 folios sin numerar. Escrito en papel a una columna.
- Segunda: Prólogos. 2 folios sin numerar, más folios 2 y 3 vto. Numerados.
- Tercera: Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe. Corresponde desde el fº 3 vto. al fº 171 r.

El C2 mide 29 x 21 cm.

· **Códice 3**: lleva grabado en el lomo el título *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe desde 1490 hasta 1503.* Es un volumen escrito en pergamino y parte en papel, encuadernado en cuero sobre tabla. Contiene 180 folios numerados con números romanos, con repetición del fº 33, más 5 sin numerar de tablas o índices y otros 5 sin foliar dedicados a la Leyenda, intercalándose 2 folios en blanco entre la Leyenda y el comienzo de los Milagros. En total,

[7] Por ejemplo, fº 66 r., cuyo título es *De cómo un ombre teniendo algunas dubdas acerca de la fe por sugestión del muy enemigo, fue trasportado por quatro oras y vido en sueños muchas terribles visiones y pasó muchos tormentos de los quales fue librado según a el parecer por que se encomendó a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe*, se encuentra tachado y con la siguiente escritura en el margen superior del fº 66 vto., realizada con otra tinta y grafía, más pequeña y fina *"No se lea que no es milagro sino sueño o fingimiento y es cosa de reír y aún quita la autoridad a los demás milagros"*. Este milagro corresponde al año 1442, el personaje que sufre las tentaciones es Juan Ruiz, oriundo de Cumaya de Agualta, Brylania (actual Turquía).

contiene 205 milagros, de los cuales 196 corresponden al siglo XV y los 9 restantes al siglo XVI. 15 milagros de este códice ya aparecían en el códice 1. Del total de milagros, 49 corresponden a cautiverio o esclavitud.

Este códice tiene tres partes:

- Primera: Tablas o índices de los Milagros. Comprende 5 folios sin numerar, con nombres de naciones, ciudades o pueblos en tinta roja. La escritura de los dos últimos folios es posterior.

- Segunda: Leyenda de Nuestra Señora de Guadalupe. Comprende 5 folios sin numerar. Está dividida en cuatro capítulos, cuyos títulos están escritos en letra roja. Esta versión de la Leyenda es más completa que la del C1.

- Tercera: Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe. Comprende los folios 2 r. a 180 r. Está precedida de un prólogo, *"Aquí comença la tercera parte de los miraglos de Nuestra Señora de Guadalupe"*, en el que se dice sobre la necesidad de recurrir a la intercesión de la Madre de Dios.

En los folios 139 r. a 142 r. intercala un segundo prólogo, referido al poder de intercesión de María, bajo el título *"Comiença el prólogo en los Milagros de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe"*.

El C3 mide 29,5 x 21,5 cm.

Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por muchos y variados motivos y esperan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana[8], ya sea en disputas familiares menores o bien ante situaciones graves, problemas climáticos, por ejemplo.

En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden establecer "familias de milagros". A partir de los estudios de Antonio Ramiro Chico y François Crémoux así como de la consulta realizada en el Archivo del Monasterio, considero plausible realizar una tipología que de cuenta de los 600 milagros contenidos en los tres primeros códices[9]. Según esta tipología, los relatos se clasifican en (Gráfico 1):

1. Milagros relativos a cautiverio o esclavitud: 163 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 50; C2, 64; C3, 49 —como indicara anteriormente—.

2. Milagros referidos a peligros y zozobras en el mar: 62 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 22; C2, 12; C3, 28.

3. Milagros relativos a sanaciones y curaciones de diversa índole[10]: 275 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 151; C2, 42; C3, 82.

4. Milagros referidos a calamidades públicas[11]: 5 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 3; C2, 1; C3, 1.

5. Milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros[12]: 95 milagros, distribuidos de la siguiente forma: C1, 18; C2, 32; C3, 45.

---

[8] Frédéric MUNIER, "Miracle", en Claude GAUVARD, Alain de LIBERA y Michel ZINK (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, PUF, 2002, p. 927.

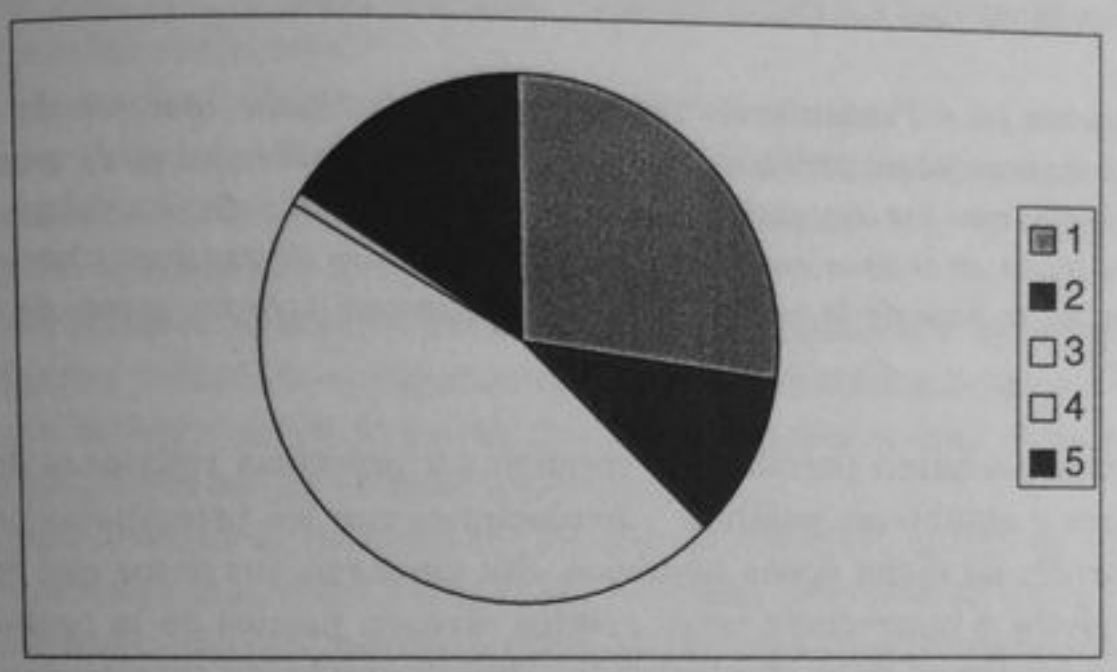
[9] De los cuales 563 corresponden al siglo XV y los restantes 37 al siglo XVI.

[10] Constituye el bloque más importante. Muchos enfermos encuentran alivio a sus males, otros sanan completamente.

[11] Pestilencias, sequías, etc.

[12] Bajo este epígrafe se incluyen: resurrecciones, salvamentos de accidentes, milagros relacionados con la justicia (divina y humana), salvamentos en combate, exorcismos, salvamentos de diversas agresiones (físicas, sexuales), milagros de orden espiritual (conversiones) y obtención de gracias en relación a la procreación.

Gráfico 1: Tipología de los milagros



Como se puede observar, los códices presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros. De ellos me interesa rescatar los consignados en primer término, es decir, aquéllos referidos a la redención milagrosa de cautivos, que constituyen el 20,65% del C1, el 41,95% del C2 y el 23,90% del C3.

En total –y como ya consignara–, 163 relatos sobre 600, es decir, el 27,16% de los textos guadalupanos contenidos en los tres primeros códices se refiere específicamente a la culminación de la vida en cautiverio.

La importancia y preocupación de los jerónimos por la vida en cautiverio queda atestiguada en la historia de la Orden escrita, hacia fines del siglo XVI, por José de Sigüenza. Por ejemplo, al referirse a Fray Gonzalo de Madrid, prior del Monasterio entre 1447 y 1453, dice

> *Los moros de granada acometieron un lugar de sus fronteras (llamado Cieza)*[13]*; robáronle y saqueáronle, llevando mucha gente cautiva, hombres, mujeres, niños, lástima grande. Entendiólo el santo varón, escribió una carta de mucho sentimiento al rey don Juan el Segundo y a don Álvaro de Luna, que era todo el gobierno del reino, culpándoles del mal recado que tenían en las fronteras, y cuán fea cosa era ver llevar cada día gente cautiva a poblar las mazmorras de Granada y a robar a Castilla con los rescates, y ver tanto cristiano esclavos miserables de los infieles moros, suplicándole también ase compadeciese de aquel afligido pueblo que habían saqueado y cautivado y manase proveer en su rescate. El rey y don Álvaro hicieron poco caso de la carta del prior y como el santo con tiernas entrañas no pudiese sufrir ver tantas lágrimas de los que venían a pedirle algún socorro, acordó de vender las lámparas de plata que ardían delante de nuestra Señora, dejando solo una. Hizo cien marcos de plata de ellas, envió dos religiosos al rescate (...). Rescatáronse muchos cautivos y vinieron en procesión a Nuestra Señora de Guadalupe, celebrando su recibimiento aquel convento con lágrimas de ternura y devoción*[14]

[13] Cf. C2, f° 105 r. y C2, f° 107 r.

[14] José SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo* (ed. actualizada y corregida de Ángel Wervaga Prieto, estudio preliminar de Francisco Campos y Fernández de Sevilla), 2 vols., Madrid, Junta de Castilla y León, 2000, vol.II, 3ª Parte, libro Segundo, vapítulo VII, pp. 225-226.

El Legajo 52 conservado en el Archivo del Real Monasterio, titulado *Papeles sobre la redención de cautivos*, da cuenta, también, de la importancia de esta labor de redención, tal como se manifiesta en una carta, fechada en junio de 1484

> *Conozco yo a Fernando de Talavera, prior de Prado, confesor del Rey e de la Reyna nuestros señores, que recibí de vos Alfonso de Bonilla diez mill y quarenta y ocho maravedís que con vos me embió el venerable padre prior de Guadalupe, de algunas cosas quel tenya en la casa resçibidas para la redención de cautivos y otras obras pías, las cuales por la bula de la santa Cruzada pertenescen para los gastos de la guerra de los moros*[15]

Estos textos permiten percibir las creencias y prácticas religiosas de los siglos XV y XVI peninsulares y establecer posibles vinculaciones con los principales procesos políticos, sociales y culturales de dicha época histórica. Sin embargo, los datos que brindan aparecen velados, incompletos e imprecisos; estos relatos ofrecen jirones de la realidad, que, no obstante, puede ser aprehendida y comprendida. Para lograrlo, es preciso decodificar los relatos, dado que las prácticas culturales y cultuales se presentan por medio de discursos complejos y profundos, elaborados por la comunidad de monjes jerónimos, responsables del Real Monasterio de Guadalupe[16].

Según esta lectura, los códices evidencian la elaboración doctrinal de una devoción popular. En tal sentido entiendo que los Jerónimos, al copiar-redactar los milagros contenidos en el *corpus*, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos de los peregrinos y romeros toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época[17]. Estas diversas prácticas y estrategias eran conocidas en medios monásticos, habituados a buscar nuevas y mejores interpretaciones del material documental mediante la utilización y manipulación de textos bíblicos —tanto canónicos como apócrifos—[18].

En otras palabras, los monjes pusieron sus saberes y conocimientos al servicio de la construcción de un *habitus catholicus*, es decir, de una manera genuinamente cristiana de ver y comprender el mundo, basada en la devoción mariana de los siglos XV y XVI[19].

---

[15] Legajo 52, documento 57.

[16] Dominique JULIA, "La religión: Historia religiosa", en Jacques LE GOFF y Pierre NORA (eds.), *Hacer la Historia. 2: Nuevos Enfoques*, Barcelona, Laia, 1980, p. 173 sostiene que son necesarios los estudios que vinculen las prácticas religiosas, los contextos socioculturales y los campos semánticos, dado que permitirán restituir la coherencia de una espiritualidad determinada así como advertir sus deformaciones, sus transferencias y sus innovaciones. En esta línea de investigación, pues, se inscribe esta Tesis.

[17] José MARTÍN RODRÍGUEZ, "Iglesia y vida religiosa", en AA.VV., *XXV Semana de Estudios Medievales (Estella, del 14 al 18 de julio de 1998): "La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)"*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, p. 439 sostiene que este tipo de estudios permite la renovación del conocimiento relacionado con la historia de la vida religiosa, de la religiosidad y de la Iglesia.

[18] Cf. Debra STOUDT, "Introduction: the Cloister", en Jacqueline HAMASSE, Beverly KIERZLE, Debra STOUDT y Anne THAYER (eds.), *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Turnhourt, Brepols, 1998, pp. 3-8, especialmente p. 3.

[19] En este contexto, el *habitus catholicus* podría ser entendido como "universo o mundo mental", en tanto resultado del intento de construcción intelectual, comprensible, verosímil y eficaz de las relaciones entre los hombres y la realidad. *Vid.* Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, "La construcción social de mundos mentales: Un bricolage psicológico", en Carlos BARROS (ed.), *Historia a Debate. Actas del Congreso Internacional "A historia a Debate" (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 1993), Tomo II: Retorno del Sujeto*, Santiago de Compostela, Junta de Galicia-Universidad de Santiago, 1995, pp. 9-23 (la cita corresponde a la p. 10).

Para la elaboración de la tesis, seleccioné 67 milagros —sobre 163 referidos a la redención de cautivos, lo que constituye un 41,1% del total— de los tres primeros códices, teniendo en cuenta para ello la extensión del relato así como la riqueza de la trama narrativa y de las descripciones realizadas[20].

Los relatos guadalupanos se han revelado, a la luz de mi investigación, cómo una documentación de primer orden para el abordaje del complejo entramado histórico-cultural que supuso la convivencia-coexistencia fronteriza entre moros y cristianos, vistos a través del prisma del cautiverio y la redención.

Los *miracula* testimonian lo vívido de la religiosidad a la vez que transmiten, por medio de imágenes y discursos, representaciones y contenidos propios de la institución eclesiástica. De esta manera, vivencia y prédica conforman una unidad compleja y polifónica, que se encuentra plasmada en los códices analizados.

El enfoque dado al análisis de los textos permitió entender cómo realidades fronterizas, mentalidades colectivas y ortodoxia cristiana constituyen un todo elaborado –o mejor dicho, reelaborado- por los monjes jerónimos con una intencionalidad manifiesta: los milagros conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe expresan y plasman una "visión de mundo" o "clima de época"[21], que subraya los valores y actitudes de una comunidad profundamente religiosa y de un hombre esencialmente cristiano. De allí la expresión "construcción de un *habitus catholicus*".

Esta construcción del "nosotros-cristianos" se realiza por medio de la construcción de un "otros-musulmanes" que representa los temores e inseguridades de la sociedad peninsular bajomedieval. De allí la operatividad de la noción del "enemigo en el espejo", espejo que refleja a la vez que deforma la realidad[22]. Para verse, pues, es necesario pasar por otra cosa, vernos reflejados en un objeto-sujeto: no podemos vernos a nosotros mismos sin percibir esa marca de nuestra puesta a distancia[23].

Identidad y alteridad se construyen dialécticamente[24], en este caso en un ámbito fronterizo, peligroso, cambiante y promisorio a la vez, en el cual los cautivos conforman el grupo humano que da encarnadura al conflicto, dado que permiten observar tanto los grandes momentos de la reconquista como la pequeña y menuda historia de la vida cotidiana.

---

[20] En virtud de ello escogí: **Códice 1**: f° 13 r. (repetido en C2, f° 2 vto.), f° 14 vto., f° 28 vto. (repetido en C2, f° 64 vto.), f° 40 vto., f° 42 r. (repetido en C2, f° 144 r.), f° 42 vto., f° 43 vto. (repetido en C2, f° 150 r.), f° 46 r. (repetido en C2, f° 153 vto.), f° 52 r. (repetido en C2, f° 167 r.), f° 61 r., f° 104 vto. (repetido en C3, f° 34 vto.), f° 108 vto., f° 123 r., f° 142 vto., f° 207 vto., f° 210 vto., f° 213 vto., f° 227 r. y f° 242 vto. En total, 19 relatos sobre 50, es decir, el 38% del total. **Códice 2**: f° 2 vto., f° 4 r., f° 6 vto., f° 35 r., f° 39 vto., f° 41 vto., f° 42 r., f° 47 r., f° 50 vto., f° 52 vto., f° 62 vto., f° 64 vto., f° 71 r., f° 73 r., f° 76 r., f° 97 r., f° 103 r., f° 105 r., f° 107 r., f° 109 r., f° 113 r., f° 115 r., f° 119 r., f° 120 r., f° 122 vto., f° 126 r., f° 133 r., f° 136 r., f° 136 vto., f° 138 r., f° 144 r., f° 150 r., f° 153 vto., f° 162 r., 164 vto., f° 167 r. y 168 vto. En total, 37 relatos (6 incluidos en C1) sobre 64, es decir, el 58% del total. **Códice 3**: f° 4 r., f° 5 r., f° 8 vto., f° 10 vto., f° 14 r., f° 32 vto., f° 34 vto., f° 39 r., f° 42 vto., f° 65 r. y f° 95 vto.. En total, 11 relatos (1 incluido en C1) sobre 49, es decir, el 22,5% del total.

[21] En el sentido dado por Rober DARNTON, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987, p. 14 y José Luis ROMERO, *Estudios de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, CEAL, 1987, p. 24.

[22] Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica, 1994.

[23] Cf. Françoise FRONTISI-DUCROUX y Jean-Pierre VERNANT, *En el ojo del espejo*, Buenos Aires, FCE, 1999.

[24] Paul RICŒUR, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996 sostiene que este tipo de reflexiones permite analizar la contracción dialéctica subyacente entre mismidad, identidad y alteridad, en cuanto a la construcción del sí mismo en cuanto a otro. Cf. Pedro GÓMEZ GARCÍA (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, 2000.

En el complejo y problemático mundo de la frontera castellano-granadina del siglo XV se inserta dramáticamente la realidad del cautiverio. Cautiverio que se relaciona estrechamente con el desarrollo e importancia de la devoción mariana en general, guadalupana en particular, dado que la redención milagrosa formaba parte "de la construcción social de dicha realidad".

Los manuscritos conservados en el Real Monasterio constituyen una fuente excepcional para la historia de la Andalucía cristiana bajomedieval, dado que los protagonistas de los relatos son —en un elevado porcentaje— andaluces cristianos liberados del cautiverio en tierra de moros. Lo que confirma, una vez más, la inestabilidad e inseguridad imperantes en las tierras repobladas a partir del siglo XIII.

La gran mayoría de los cristianos cautivos que dejaron testimonio en la relación de milagros tenían, como condición previa al cautiverio, la de hombres libres. En el *corpus* seleccionado todos eran libres antes de perder tal condición en manos del "enemigo de fe", tal como era costumbre y práctica habitual de la época.

DE LA SÉPTIMA PARTE QUE ES ITALIA

ADELINE RUCQUOI
(CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, FRANCIA)

"Esta nuestra Europa an dividido los pasados en cinco partes, pero porque mejor la entiendan los que esto leyeren yo la dyvido en diez partes [...] la setima, todo lo que esta desde los Alpes al oriente, aguas virtientes al rrio Pado fasta a pasada Venecia, e todo lo que esta desde los Alpes fasta al fin del rreyno de Napoles, y esta setima se llama Itallia". Así describe el mundo un autor español anónimo de principios del siglo XVI en una obra dedicada al joven rey Carlos de España[1]. Tras un largo desarrollo sobre la historia y la geografía de la Península ibérica, el autor lleva a su lector por las costas del Atlántico y le describe sucesivamente Francia, Alemania, Sarmacia, Noruega y Dinamarca, Inglaterra, Escocia e Irlanda[2]. Volviendo entonces al Mediterráneo, el autor pasa a la "septima parte" de su división del mundo, a la que a su vez divide en cuatro partes: "la primera es desde los Alpes fasta a Pisa/ la segunda desde Pisa fasta al reyno de Napoles/ la tercera lo que es el reyno de Napoles/ la cuarta seran las virtientes del rio Pado que se llama Lonbardia" (f° 62 v.).

Si bien la obra conservada en la biblioteca del Real Monasterio del Escorial no se presenta como el relato de un viaje, su estructura y sus fines la asimilan a los numerosos textos dejados por los viajeros medievales[3]. Al igual que sus compatriotas, tal el anónimo autor del *Libro del conosçimiento de todos los rregnos e tierras e señoríos que son por el mundo* de mediados del siglo XIV, el embajador Ruy González de Clavijo que lideró en 1403 la embajada envíada por Enrique III de Castilla a Tamorlán, o el sevillano Pero Tafur que realizó en 1435-1439 un periplo por el Mediterráneo, el autor de la descripción del mundo aborda literalmente las diversas regiones a partir de sus costas. La desembocadura de un río le permite adentrarse en la tierra firme y describir la cuenca del río. Pero, pronto vuelve a la costa y la sigue "al norte cuarta al nordeste", "al este cuarta a sureste" o "al norueste cuarta al oeste", e indica de paso que Génova está "en cuarenta e siete grados largos", Nápoles "en cuarenta e cuatro largos" y Taranto "en cuarenta e tres grados e medio". Inicia pues su recorrido por Vintimiglia y Villefranche, sigue la costa tirenáica hasta "el cabo de Rigoles" [Reggio di Calabria], el cabo de Santa María, y bordea a continuación la costa adriática hasta pasada Venecia.

Los puertos, naturalmente, constituyen el primer elemento que atrae su atención en esta Italia vista desde el mar. No duda en señalar que Savona "es buen puerto" y que Génova "tiene un muelle muy rrico e muy provechoso, el cual les haze el puerto muy bueno e seguro".

---

[1] Escorial, Real Biblioteca, Ms. Cast., M.I.16, f° 62 v.-84. La puntuación y las mayúsculas son mías.

[2] Adeline RUCQUOI, "À propos d'une description de l'Espagne et du monde du début du XVI[e] siècle", *Des Indes occidentales à l'Amérique Latine. À Jean-Pierre Berthe*, París, ENS, 1997, pp. 667-680.

[3] Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1994, pp. 60-61 y 106-111.

Precisa que Pisa "es buen puerto", y que entre ésta y Civitavecchia, "esta en medio el puerto de Vaga, que es buen puerto, pero mejor es el de Ponbaño [Piombino]" y que "Talamo e Civita Vieja, que son todos buenos puertos pero el mejor es Civita Vieja". Siguiendo hacia el sur, Terracina "es buen puerto", como lo son Santa Gadea o Salerno, y Gaeta "tiene uno de los mejores puertos desta costa". Pero el puerto de Nápoles "es el mejor e mas seguro que ay en Itallia". En la costa oriental, si Otranto, Brindisi y Barletta son "buenos puertos", y Rimini, gracias al río, "es seguro para el reposo de las naos", Ancona "es el mejor puerto de toda esta costa, e por este suelen dezir «Un Dios, una Roma / un puerto en Ancona»" (f° 78). Venecia supera a todos porque es una potencia marítima: "como Venecia esta asentada en la mar, tiene el senado tanto cuidado de las cosas e guerras de la mar que no dexa ladron ni corsario que no destruye con las naos e galeaças que traen de armada, e a esta causa tiene seguras las islas e puertos, y es señora de aquellos mares" (f° 81 v.). Italia "finesce" finalmente en "Aquileya, que fue muy antigua e el puerto mas nonbrado que uvo en este mar Adriatico" (f° 84).

A primera vista, la visión que de Italia ofrece el autor se asemeja mucho a la habitual, aquella que figura en los relatos de peregrinación o de viajes. Ya señalaba Nilda Guglielmi la admiración suscitada por Italia entre los múltiples viajeros medievales, añadiendo que Venecia y Génova eran las ciudades más frecuentemente descritas por ser los puntos de embarque hacia Tierra Santa[4]. De estas ciudades, los viajeros destacaban la prosperidad, los edificios, las costumbres de sus habitantes, la abundancia de mercancías y vituallas, a veces las murallas y las atarazanas. En el siglo XV, la necesaria espera del barco, en Venecia por ejemplo, llevaba a los peregrinos a quedarse días, semanas o meses en la ciudad ducal. Para ocuparles, se organizaban visitas de los principales santuarios y monumentos y se difundían "guías" que señalaban las particularidades de la ciudad[5].

El relato conservado en la biblioteca del Escorial menciona más de 60 ciudades en Italia, algunas regiones específicas como Toscana, Campania, Calabria, Pullas, Romania y Lombardía, y unas entidades políticas como el reino de Nápoles y los ducados de Calabria, Urbino y Ferrara. Los Alpes y los montes Apeninos, así como el río Po, el Tíber, el Arno, el Rubicón, el Ticino y el "Athisis" [Adigio] sirven de puntos de referencia geográficos. El autor, que no incluye a Sicilia o Cerdeña en su descripción –dedica más adelante varias páginas al inventario de las islas del Mediterráneo–, no evoca en ningún momento los volcanes.

Tierra muy abundosa

En regla general, Italia se le presenta como una parte del mundo rica y fértil. Toscana "es gentil tierra, abundosa de pan e carnes e azeites e pescados; tiene gentiles rios e lagos en que ay mucho pescado; es fertil de fructas e ganados e aves; es tierra abundosa e muy poblada de muchas ciudades e populosas e rricas" (f° 63). "La Canpania de Itallia... es la tierra de mas pan e vino e fructa e azeite que ay en toda la Itallia", y la tierra de Calabria "es buena" (f° 75 v.). Las Pullas "es tierra muy abundosa de pan e vino e carne e azeite e fuctas, e es principado" (f° 76). Toda la tierra "que esta entre el rrio Pado e el monte Apenino se llama Romania, y es buena tierra e muy frutifera de mucho pan e vino e carnes e pescado; e es tierra muy poblada" (f° 78). Lombardía, por su parte, "es toda tierra muy abundosa de pan

[4] *Ibidem*, pp. 303-313.

[5] Élisabeth CROUZET-PAVAN, *Venise: une invention de la ville, XIII^e-XV^e siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, pp. 256-272.

e vino e carne, e de las otras cosas nescesarias a la vida umana; la gente della es bien dispuesta, pero la gente comun es muy sujeta e para a poco; son mas para ser a ser mandados e a servir que no para a señorear ni ser servidos" (f° 79).

Pero, antes que de regiones, Italia es una tierra de ciudades, y éstas también se caracterizan por su riqueza en general. Florencia fue así llamada "porque era abundosa" (f° 63) y Bolonia "se llamo Bononia por la buena tierra e buenos fructos della, dicha Bononia por buena" (f° 79). La tierra de Pisa "es buena tierra rrica e abundosa de pan e vyno e carne, e es bien poblada e de buenos logares rricos" (f° 63). La de Siena "es fertil de mucho pan e vyno e azeite e de mucha carne e pescado; es tierra adonde se crian muchos ganados" (f° 63). La de Arezzo "tiene buenos canpos fructifero adonde se coge mucho trigo e mucho vino e se crian muchos ganados; ay en estos canpos muchos lagos e muy buenos e de mucho pescado, de donde la ciudad es muy bastecida e muy aprovechada" (f° 63 v.). Su vecina, Perugia, tiene asimismo una tierra "muy fructifera, de mucho pan e vino e carnes de de muchas fructas e muy buenas; tiene un lago grande adonde ay mucho pescado" (f° 63 v.). Nápoles es una "ciudad muy abastada de pan e vino e carnes, e de muchas aves e caça; tiene mucho pescado de mar en grande abundancia, e muchas fructas verdes" (f° 75 v.). Capua "es muy abastada de todos mantenimientos" (f° 75 v.), Barletta "es logar abundante" (f° 76) y Rávena tiene una tierra "muy fertyl e abundosa" (f° 78 v.).

La fertilidad de la tierra es aún más notable en la cuenca del Po. La ciudad de Faenza "tiene gentil tierra fertil de pan e vino e carne e azeite, y es tierra adonde ay el mejor lino de toda Itallia" (f° 78 v.). La tierra de Bolonia "es muy abundosa de mucho pan e vyno, e muy bueno, e de mucha carne, e de muchas legumenes, e de todas las cosas nescesarias, e por esto tiene nonbre de abundosa" (f° 79), la de Piacenza "es muy fertil de pan e vino e azeite e de mucho ganado; en esta ciudad se haze el mejor queso de toda Itallia, que por ser muy bueno se llama queso plaçentino" (f° 79); en el caso de Pavia, "es la tierra tan buena que todos los que an seido rreys e señores de Itallia, en especial de Lonbardia, an fecho mucha cuenta desta ciudad e la an tenida en tanto y en mas que no a Millan" (f° 79 v.); Milán "es tierra de mucho pan e vino e frutas e ganados e azeites, y es tan fertil que dizen que es la yema de Itallia" (f° 80 v.); la tierra de Cremona "es llana, e muy fertil de pan e vino e ganados, y es tierra de muchos pastos" (f° 80 v.); Verona "esta en las caydas de los Alpes; su tierra es muy fructifera de pan e vino e azeite; tiene muchos pastos e muy famosos en que se crian muchos ganados; en esta ciudad ay muchas ovejas de lana muy fina de que se labran muy singulares paños" (f° 81); Padua, finalmente, "esta asentada en tierra muy fertil de pan e vino e carnes e pastos", y "a causa de la fertilidad de la tierra crescio tanto esta ciudad que se hizo de mas de cien mil vezinos; en esta ciudad tenian los rromanos sus legiones por la fertilidad della" (f° 84).

Pan, vino, carne y aceite se encuentran por lo tanto en toda Italia y contribuyen a la riqueza de sus ciudades. El pescado también, sea de mar o de río, abunda, así como las frutas diversas. Algunas ciudades sin embargo se han especializado: el queso de Piacenza, los paños de Verona, el vino de Ancona o el lino de Faenza merecen una mención especial, mientras que la caza y las aves sólo figuran en el caso de Nápoles. En algunas ciudades, el autor destaca la presencia de jardines y vergeles, como en Siena –"tiene muchos vergeles e muy buenos" (f° 63)–, Perugia, Gaeta, que tiene "gentiles vergeles e muchas fuentes muy buenas" (f° 75 v.). Génova "tiene gentiles jardines e florestas" (f° 62 v.) y Nápoles es una ciudad "muy aplazible e deleitosa a causa de los muchos vergeles que tiene e de las muchas aguas" (f° 75 v.). Mantua también se distingue por sus "singulares fuentes" (f° 81). Las riquezas minerales sólo se mencionan en el caso de la sal que hacía la fortuna de Venecia (f° 79), y de la tierra de Milán en la que "ay muchas minas de fiero e azero e de plata" (f° 80 v.).

Gentiles edificios

La descripción de los monumentos o de elementos del urbanismo es menos sistemática que la mención de las riquezas naturales de las ciudades, y, como éstas, es a menudo poco detallada. En algunos casos, sin embargo, el texto ofrece una imagen quizás más fidedigna de lo que podía suscitar el interés o la admiración del viajero de principios del siglo XVI. En Génova hay "muy gentiles edificios" (f° 62 v.). La ciudad de Florencia "es fermosa e muy populosa e de gentiles edyficios, tiene gentil rribera e buenos jardynes", pero sobre todo "en esta ciudad ay dos edificios syngulares, el uno la casa del consistorio que es obrada a maravilla, en que estan las istorias de amos testamientos, y una iglesia de Nuestra Señora con una torre muy alta e de maravilloso edificio" (f° 63). Siena posee "muy gentiles edyficios entre los cuales ay un ospital maravilloso e muy bien rregido e governado" (f° 63). Perugia "es ornada de muchos e gentiles monesterios; tiene gentiles ospitales, e unos palacios muy singulares e de gentiles edificios" (f° 63 v.). De Roma, el autor advierte que no dirá nada "de los grandes edificios della", ya que "porque los edificios se conoscen por vista en las rreliquias que dellos an quedado, rremitase a los que por vista los an visto e las quisieren ver"; a pesar de ello, señala que, para hacerse una idea de la importancia de la que fue "noble ciudad e antigua, e la mayor e mejor de la Itallia, e la princesa y enperatriz del universo, cabeça e fundamento e muro de los cristianos..., baste saber que tuvo treinta puertas principales, por las cuales se conosce ser grande" (f° 75 v.).

Barletta "es de gentilles edificios publicos" (f° 76). En Ancona "hizo Augusto el troyano un maravilloso edificio", y después de la expulsión de los moros la ciudad "se noblecio de muchos edificios onorables" (f° 78). Rávena, pese a las destrucciones sufridas a lo largo de los siglos, "esta noblescida de muchos edificios muy buenos" (f° 78 v.) y Bolonia tiene "tan singulares edificios que es oy la mayor e mejor de toda la Rromania" (f° 79). En Pavía se encuentra "una famosa puente de piedra", y además "Joanes Galeacius Maria vice comes de Millan rrestauro mucho a esta ciudad, e edifico en ella un castillo muy fuerte, e un parque en que encerro muchas animalias, e hizo un theatro, y edifico muchos monesterios, e desde este aca a seido muy noblescida esta ciudad y muy amirada y en mucho tenida" (f° 79 v.). Cremona se señala por tener "gentiles edificios de casas de ladrillos" (f° 81) y Verona por sus "cuatro puentes muy singulares" sobre el Adigio (f° 81). Venecia "esta asentada dentro de las aguas del mar Adriatico", y "proscediendo los tienpos hizieronse en ella tantos edificios e tan nobles que es cosa maravillosa de ver" (f° 81 v.). La ciudad de Padua, finalmente, "esta tan noblescida de edificios publicos e privados que paresce ser nueva mente edificada"; tras la ocupación lombarda, los "Cararcienses" "edificaron en ella un pretorio de maravilloso edificio, el cual despues se quemo acaso e, quemado, los del senado de Venecia tomaron la ciudad e reedificaron el pretorio"; y en ella el emperador Enrique IV "hizo y edifico en esta ciudad la iglesia catredal que oy esta en ella que es suntuosa" (f° 84).

Las menciones de fortificaciones o de edificios militares son más escasas, pero dibujan una imagen de las regiones que sufrieron guerras y campañas militares en los últimos siglos de la Edad Media. En el caso de Arezzo, "a esta ciudad, cerco de muy buenos muros e agrandescio mucho un obispo llamado Guido, que fue obispo e natural desta ciudad, en el año del señor de jV ccc xxx, el cual muro dura oy" (f° 63 v.). Perugia, ciudad fuerte, "esta situada entre montañas e sobre peñas fuertes que dificultoso poder tomarla" (f° 63 v.). Gaeta "tiene un castillo sobre la ciudad en un alto que es muy fuerte" (f° 75 v.). Nápoles "es gentil ciudad e muy bien cercada; e tiene buenos castillos fuertes: el uno se llama Castil Novo, y este edifico Eneas pero el rrey Alfonso de Aragon lo fortifico, otro tiene dentro en la mar sobre una rroca y este es inpunable" (f° 75 v.). Rávena "tiene una fortaleza que hizieron los

venecianos de ladrillo, muy singular, que dizen que es inpunable" (f° 78 v.), y a Bolonia "Rroma la hizo cercar como oy esta en el año del señor de mil e trezientos e sesenta e cinco" (f° 79). Pavia fue dotada con un castillo por Juan Galeazzo María (f° 79 v.) y Cremona "tiene en medio una torre grande e muy fuerte" (f° 80 v.). Verona "es la mejor e mas fuerte ciudad desta comarca" y "es fortisima" (f° 81), superada sin embargo por Venecia que "es señoria, la mayor e mas fuerte e mas nonbrada ciudad de nuestra Europa", y que, "como la edificaron dentro del agua, fue tan fuerte que el agua le fue muro" (f° 81). Padua es asimismo "ciudad muy bien cercada e fuerte" (f° 84).

Gente bien dispuesta

El autor de la descripción de Italia dedica menos atención a los habitantes de las regiones y ciudades que a sus elementos materiales. Tan sólo en el caso de Roma, ciudad que "tuvo un cuento e quinientos mil moradores e sesenta mas" (f° 75 v.) y en el de Padua que "crescio tanto que se hizo de mas de cien mil vezinos" (f° 84), se mencionan cifras de población, aunque siempre situadas en el pasado. "Populosa" o "muy populosa" son calificativos usuales, mientras nuestro autor no compara jamás las ciudades de Italia con las de su patria o con otras. Tampoco parece interesarse mucho por la lengua que hablen los vecinos o comarcanos de Italia; tan sólo desliza une brave mención metódica cuando anuncia que "aunque en la lengua los de Florencia sean toscanos, yo non los pongo en esta parte sino en la primera" (f° 63).

Más frecuentes son las apreciaciones del carácter de esos habitantes. En Génova, la gente "es de buena conversación e bien dispuesta" y "ay en ella gentiles mugeres" (f° 62 v.); del mismo modo, en Florencia, la gente "es bien dispuesta e de gentil conversacion, airosos e valientes" (f° 63), mientras que la gente de Siena "es bien dispuesta e valiente en armas; an seido grandes enemigos de los de Florencia" (f° 63). En cambio, los habitantes del sur de la península no gozan de muy buena reputación: en Capua la gente "es feroz e sobervia a natura" (f° 75 v.) y los de las Pullas "acostumbran pellear a caballo, pero estos e todos los deste rreyno de Napoles son inbellaces e no tienen se sino con el vencedor, e a esta causa a venido en este rreyno mas guerras que en otra parte e an seydo rrobados e destruidos muchas vezes" (f° 76). Y si los meridionales tienen fama de ser belicosos y versátiles, en Lombardia en cambio "la gente es bien dispuesta, pero la gente comun es muy sujeta e para a poco; son mas para ser a ser mandados que no para señorear ni ser servidos" (f° 79).

Las actividades comerciales llaman sin embargo la atención, y la presencia de mercaderes contribuye al prestigio de algunas ciudades. Génova es "en si rrica; ay en ella muchos mercaderes de grandes caudalos que tractan en todas las partidas del mundo adonde ay noticia de abitaciones" (f° 62 v.). En Savona, Pisa y Florencia, "ay muchos mercaderes rricos" (f° 62 v. y 63). Nápoles es "muy rrica de mercaderes" y "es de mucho tracto a causa del puerto" (f° 75 v.), situación que comparte con Ancona, descrita como "rrica de muchos mercaderes a causa de ser tan bueno el puerto y estar en buena comarca" (f° 78). En Venecia, finalmente, "ay muchos mercaderes rricos que tractan en todas las partidas del mundo de que ay noticia por mar e por tierra" (f° 81 v.) y en Padua también "ay muchos mercaderes rricos" (f° 84).

Asociados a veces con los mercaderes figuran los "oficiales", o sea los industriales y artesanos. Es el caso de Pisa, donde hay "muchos oficiales de los oficios mecanicos" (f° 63), y de Nápoles que se caracteriza también por tener "muchos oficiales de todos oficios" (f° 75 v.). Del mismo modo, Ancona "es ciudad de mucho tracto e de muchos oficiales" (f° 78). En

Milán, sin embargo, donde no se mencionan a mercaderes, "ay muchos oficiales de todos oficios mecanicos e muy sotiles; aqui se hazen las mejores e mas armas que en ningunt logar del mundo, e hazense muy preciosos arnesos e todo genero de armas" (fº 80 v.). En Cremona, que está sujeta a Milán, hay también "oficiales" (fº 80 v.).

La élite nobiliaria, que el autor califica como "caballeros", contribuye asimismo al prestigio de la ciudad[6], como en Florencia que "es rrica de muchos mercaderes rricos e de nobles cavalleros" (fº 63) y en Arezzo, "ornada... de muchos cavalleros nobles" (fº 63). En Perugia "ay muchos cavalleros nobles e muy esforçados, e dizen que los desta ciudad an seido los mejores cavalleros e mas esforçados de la Itallia" (fº 63 v.). Roma "fue muy noble ciudad de muchos cavalleros nobles e muy esforçados" (fº 75 v.), y Nápoles "es muy noble de cavalleros" (fº 75 v.), así como Ancona, "noblescida de muchos cavalleros nobles" (fº 78). La ciudad de Milán, "demas de ser grande es muy noble porque en ella ay muchos cavalleros" (fº 80 v.), y también en Cremona "ay muchos cavalleros" (fº 80 v.). Finalmente, en Venecia "ay muchos cavalleros nobles, de los cuales se eligen los duques e capitanes para a las guerras" (fº 81 v.).

Algunas aglomeraciones, finalmente, se caracterizan por su actividad intelectual, pasada o presente. Destaca en primer lugar la ciudad de Bolonia, en la que "ay estudio general de canones e leys sciviles, e de gramatica e retorica e poesia, e arismetica e astronomia e fillosofia, e de esta teologia e de todas las sciencias, e a florescido en todas sciencias, en especial en el derecho canonico e civil, e oy dia es el mas principal estudio de todas sciencias que ay en cristianos y es otra Atenas"; "por esto tiene nonbre de abundosa e de madre de las musas sciencias liberales" (fº 79). A Arezzo la adornaron "muchos onbres de sciencia" (fº 63). "Francisco Petrarca y el Dante, e Acursio el que gloso el derecho civil, y otros muchos filosofos" fueron de Florencia (fº 63). De Perugia "fue Baldo, el que escrivio sobre el derecho civil, e Angelo de Perusio, e Petrus Jermanus, e Çino, e Salustio, e Silino, e otros muchos doctores que an escrito maravillosa mente" (fº 63 v.). Roma "fue ornada de mucha sciencia, en especial de muchos e grandes fillosofos" (fº 75 v.). De Rávena, "fue Casiodoro, que fue gran filosofo e senador de Rroma, y escrivio bien" (fº 78 v.). En el caso de Imola, se evoca la memoria de "Juanes de Imola, papa, el que escrivio sobre el derecho canonico e civil" (fº 78 v.). De Parma "an sallido notables onbres en ciencia" (fº 79). En Cremona hubo "unos varones singulares en ciencia; desta fue el poeta Quintilio, conpanero e socio de Virgillio, y Eusebio discipullo de San Geronimo, e otros muchos de digna memoria" (fº 81), y Verona puede enorgullecerse de haber sido cuna de "Zenon e Plinio e Guarino" (fº 81). De Padua, finalmente, salieron "Titus Livius estoricus, e Paulo jurisconsulto, e Alberto Magno, e otros muchos varones doctisimos e grandes filosofos" (fº 84).

Ocho ciudades destacan así por su prosperidad comercial: los mercaderes de Savona, Génova, Pisa, Florencia, Nápoles, Ancona, Venecia y Padua hacen "ricos" a sus lugares de residencia. Ocho ciudades son "nobles" en razón de los caballeros que en ella viven (Florencia, Arezzo, Perugia, Nápoles, Ancona, Milán, Cremona y Venecia). Y fuera de Bolonia, que su estudio coloca por encima de las demás ciudades, nueve ciudades más se pueden vanagloriar de hijos ilustres en el campo de las letras o de las ciencias (Florencia, Arezzo, Perugia, Rávena, Imola, Parma, Cremona, Verona y Padua). Curiosamente, las glorias de Roma, en

[6] Pierre RACINE, "Noblesse et chevalerie dans les sociétés communales italiennes", *Les élites urbaines au Moyen Âge (XXVII^e Congrès de la S.H.M.E.S.)*, París-Roma, Publications de la Sorbonne–École Française de Rome, 1997, pp. 137-151.

el campo de los caballeros o de la ciencia, están siempre descritas en pasado. Florencia es pues la única ciudad que, en la época de redacción de esta descripción, reúne la riqueza, la nobleza y las letras.

Santos e martires

Al contrario de la mayor parte de los peregrinos que visitaban uno tras otro los grandes santuarios, y describían las múltiples reliquias y las riquezas de las iglesias, el autor de la anónima descripción del Escorial no parece prestar especial interés a los edificios religiosos, sino para destacar su belleza arquitectural, y tampoco a los santos y mártires que, en cambio, atraían a muchos contemporáneos suyos.

Describiendo Roma, nuestro autor elabora la lista de todos los Papas hasta León X después de dedicar unas cuantas líneas a cada uno de los emperadores romanos hasta Constantino, ya que su propósito confesado era mostrar "como el inperio se trespaso en el santo padre e como se perdio"; en la ciudad, pues, hubo "despues de San Pedro muchos pontifizes naturales della, que an seido santos onbres, como paresce por la suma de los pontifices e senadores" (fº 75 v.). Los Papas, continuadores de los emperadores de Roma, son ante todo un poder político.

De Siena, dice que "desta ciudad fue el papa Pio segundo deste nonbre e el papa Alexandre" (fº 63), y de Viterbo que "fue edificada en el tienpo del papa Celestino, tercero deste nonbre, el cual le puso el nonbre de Viterbo e hizo en ella una iglesia catredal" (fº 63 v.). En Padua, "el enperador Enrique cuatro hizo y edifico en esta ciudad la iglesia catredal que oy esta en ella, que es suntuosa" (fº 84), y en las Pullas "esta una iglesia de San Miguel Angel encima de un monte Gargano, que es muy señalado tenplo e muy nonbrado e de maravilloso edificio" (fº 76).

Por otra parte, tan sólo cinco ciudades están asociadas con algún santo especial. Rimini es uno de esos casos, ya que "esta ciudad a seido noblescida de muchos santos e martires que en ella a avido; desta fue san Victor, y aqui rescibio la corona del martirio, e santa Marina" (fº 63 v.). De Rávena, se señala que "el primero obispo desta ciudad fue Santo Apolinario, Santo Vitale, Santo Gervasio, que fueron todos martires de Xristo" (fº 78 v.). En el caso de Milán, apunta que "desta ciudad fue perlado Santo Anbrosio, y este batizo en esta ciudad a Santo Agostin" (fº 80 v.). De Mantua "fue Santo Anselmo, que fue obispo", y allí se encuentra "el cuerpo de San Longynos, el que abrio el costado de Jhesu Xristo con la lança" (fº 81). Tan sólo en el caso de Venecia, se asocia estrechamente a un santo con la ciudad: "e una de las principales causas del acrescentamiento del señorio desta ciudad a seido que esta ciudad traxo desde Alexandria el cuerpo de San Marchos Evangelista a esta ciudad, e hizieronle una yglesia muy honrrada y en ella una torre, e tomaron a San Marchos por señor e patron, e todos los vetigales de la tierra cogenlos e ponenlos en aquella torre, e de aquello no se gasta sino lo que es menester para a cuando tienen guerra" (fº 81 v.).

Santos y cultos no desempeñan aquí un gran papel y, con algunas excepciones –Milán y Venecia por ejemplo–, las ciudades que esgrimen así sus Papas o sus santos no pertenecen a las grandes urbes dotadas con un urbanismo admirable, una población rica y noble, una tierra fértil o un buen puerto, y una serie de ilustres filósofos y escritores.

La memoria de los santos patronos y obispos de las ciudades, íntimamente ligada a la exaltación de las "libertades" urbanas frente a los emperadores, no desempe-

ña aquí el papel que tuvo en Italia en las épocas anteriores, y todavía en Milán entre 1447 y 1449[7].

Gentil ciudad e muy antigua

Si el autor de la descripción del mundo del Escorial difiere de los peregrinos que recorrían los lugares sagrados por el poco interés que les presta, se caracteriza en cambio por su interés por la historia de cada región y de cada ciudad. En ello, participa plenamente de la cultura de su tiempo. La historia ocupa aquí la mayor parte de las descripciones, y en numerosos casos basta para caracterizar una ciudad. De Ferrara, por ejemplo, sólo se menciona que está situada entre dos brazos del río Po y los grandes hitos de su historia: fundación en la misma época que Venecia, tributo pagado a Rávena, sujeción a los lombardos y a "muchos e diversos señores", luego a Venecia y finalmente a la casa de Este, "e los sucesores deste Astense la an tenido fasta a oy" (f° 81).

Por lo general, dos períodos están privilegiados en la evolución de las ciudades, el de los orígenes y la "historia contemporánea", o sea la de los últimos siglos medievales. Italia fue poblada, se explica al lector, por tres personajes sucesivos: el primero fue "Jano, hijo de Noe, el cual vino despues del diluvio a esta tierra, e asento con su conpaña acerca del rrio Tiberis, e llamo a la tierra de su nonbre Janicula"; luego "estando Jano en esta tierra, vino a ella Saturno, huiendo de su hijo Jupiter desde Grecia, y encomendose a este Jano"; y finalmente, "despues destos vino a esta tierra Italo, rrey de Cicillia, e señoreo en ella e llamola Itallia, el cual nonbre dura fasta a oy" (f° 62 v.). Héroes bíblicos y mitológicos se encuentran aquí en los orígenes míticos de Italia, como ya se encontraban en España –con Tubal y Hércules–, seguidos por el héroe epónimo al que se presenta como histórico.

De las Pullas y del reino de Nápoles, sólo se menciona el hecho de que "a seydo tomado e poseido muchas vezes de los moros e destruido; Grimoaldo, rrey de los lonbardos, los echo de aqui una vez que la tomaron, e despues bolvieron otra vez los moros a ella e la destruyeron; e vino Carlos Magno de Francia y echolos della". La historia propiamente dicha de la región empieza luego con "un Rroberto de la Normandia que fue cavallero noble y esforçado" (f° 76).

Más antigua es la región lombarda, para la cual nuestro autor mezcla los relatos relativos al *origo* con la historia de los lombardos. Fiel a la tradición isidoriana, desarrolla el problema del *nomen* en relación con el origen: "Esta tierra de la Lonbardia se llamo primero Esperia, el cual nonbre le puso Espero hermano del rrey Atalante, el cual vino en esta tierra e la señoreo e llamola de su nonbre Esperia; e despues se llamo Enocria porque tenia buenos vinos que se criavan en ella, o porque el rrey de los sabinos se llamo Enocrio, el cual la señoreo e de su nonbre la llamo Enocria; e despues se llamo Itallia por el rrey Italo de Cecillia que la señoreo en el tienpo que tomo aquella parte de Italia que [Sa]Turno poseyo; e

[7] *La coscienza cittadina nei Communi italiani del Duecento*, Todi, 1972; Maurilio ADRIANI, *Firenze sacra*, Florencia, 1990; Paolo TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milán 1993; Patrick BOUCHERON, "La mémoire disputée: le souvenir de saint Ambroise, enjeu des luttes politiques à Milan au XV[e] siècle", en Hanno BRAND, Pierre MONNET & Martial STAUB (dirs.), *Memoria, communitas, civitas. Mémoire et conscience urbaines en Occident à la fin du Moyen Age*, Beihefte der Francia, Band 55, Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris, Jan Thorbecke Verlag, 2003, pp. 203-223.

despues desto se llamo Magna Grecia, e despues se llamo Galia Cisalpina, e deste nonbre Galia uvo diversos nonbres porque una se llamava Galia Cisalpina, otra Gallia cremense, e otra Gallia senonense; e despues, los desta tierra se rrebelaron contra los rromanos e contra a toda Itallia, e coronpieron e mudaron la habla, e hizieron leys sobre sy; e porque estos heran gentes rrobustas e andavan trasquiladas las cabeças e trayan las barvas luengas e ansi mismo trayan las vestiduras lluengas, llamaronlos lonbardos, porque trayan las barvas e las vestiduras luengas" (fª 79-79 v.). Sin transición alguna, el texto sigue con la llegada de los lombardos, explicando que a "esta tierra poblaron unas gentes que vinieron de las partes de setentrion, de una isla que se llama Escandiana, los cuales sallieron de la isla e, trayendo por sus duques e capitanes a uno llamado Ajon e a otro llamado Thaon, vinieron en esta tierra e, paresciendoles bien, poblaron en ella" (fª 79 v.). Se mencionan a continuación once reyes descendientes de Ajon, y los veintidós que reinaron en Lombardia desde "Alboruque" hasta "Desiderio", al que, a petición del Papa, Carlomagno "lo cerco en Pavia, a donde lo prendio a el e a su muger e hijos, e los desterro de Itallia" (fª 79 v.).

Si bien las historias generales no son muy numerosas o detalladas, en cambio cada ciudad tiene la suya propia, más o menos desarrollada, que le permite rivalizar con las demás en un mundo en el que el *origo* es fundamental. El autor insiste en el tema de la mayor antigüedad, entonces fundamental en España en la medida en que condicionaba los grados de la nobleza, y determinaba por lo tanto una jerarquía entre ciudades[8].

Dentro de esta perspectiva, Roma es indudablemente la ciudad más antigua, y la más noble. Su origen le permite entroncar directamente con los orígenes de nuestro mundo, o sea con la reorganización de la tierra después del diluvio, ya que "As de saber que Noe despues del diluvio uvo dos hijos, el uno se llamo Ionico y el otro Jano; y el Jano vyno a esta Itallia e asento en las virtientes deste rrio Tiberi, e llamo a la tierra de su nonbre Janicula, y este fue el primero nonbre que tuvo esta tierra de Itallia" (fª 63 v.). Origen bíblico, pues, al cual se añade un origen mitológico, ya que Saturno, vencido por Jupiter su hijo, se refugia en la tierra de Jano y con él se inicia la civilización: "e como en aquel tienpo las gentes no sabian que cosa hera senbrar ni coger pan ni vino, Saturno hizo hazer una nave e inbio con ella por trigo e por plantas e por otras cosas de mercaderias a otras partes, e venida la nao mostroles a los de Jano e a los suyos a arar e a senbrar e a cojer trigo e a hazer pan e a plantar viñas e a hazer vino; e hizo hazer de cobre una como monedas con que conpravan lo que avian menester cada uno, y esta nao que Saturno hizo dyzen que fue la que primero navego en el mundo con mercaderia, y el dinero de cobre que hizo dizen que fue el primero que uvo en el mundo" (fª 63 v.). Saturno además "era gran sabio, catava en las estrellas e sinos e planetas los tienpos, e cuando hallava que los años avian de ser secos, hazialos senbrar en los lugares umedos e tenprados, e cuando avia de ser el año de muchas aguas, haziales senbrar en los lugares xutos e altos" (fª 63 v.). El nieto de Saturno, Latino, "mudo el nombre a la tierra e llamola Latina"; su hija, Latina, "fue la que enmendo la gramatica, e de su nombre la llamaron latin" (fª 68). La unión de Latina con "Eneas el troyano que venia de Cartago" permitirá finalmente la aparición del linaje en el que nacieron Rómulo y Remo[9]. El autor añade aquí que, al arar, "dizen que Rromulo hallo un marmol en el cual estava escrito: aqui sera la

[8] Adeline RUCQUOI, "Des villes nobles pour le Roi", *Realidad e Imágenes del Poder. España a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1988, pp. 195-214; *Id*, "Les villes d'Espagne: de l'histoire à la généalogie", en *Memoria, communitas, civitas...*, pp. 145-166.

[9] Hans Jürgen HILLEN, *Von Aeneas zu Romulus: die Legenden von der Gründung Roms; mit einer lateinisch-deutschen Ausgabe der* Origo gentis Romanae, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2003.

ciudad de Rroma, el cual marmol dizen que dexo un Rrocas, rrey de India, que fue gran filosofo, el cual pasando por ali dizen que escrivio en aquel marmol: aquí sera la grande ciudad de Rroma; e como Rromulo lo hallo, holgo dello e pusole por nonbre Rroma e cercola" (f° 68)[10]. El origen geográfico del rey Rocas establece así un vínculo más directo entre Roma y el paraíso terrenal; el rey es el eslabón entre Rómulo que encuentra la inscripción y Adán, el primer hombre. A su vez, Rómulo es el verdadero fundador de Roma en la medida en que es el creador de sus instituciones políticas.

Génova es casi tan antigua como Roma y su evolución corrió pareja a la suya, ya que debe su existencia a "Ganuo hijo de Saturno rey de Italia que fue en el tienpo de Moysen; e despues de la destruicion de Troya, aporto a esta ciudad un principe troyano llamado Jano, y este dizen que la desancho e la acrescento mucho" (f° 62 v.).

Famoso entre todos los troyanos, Eneas es el fundador de Nápoles, a la cual dio su nombre –"Napoles es aquella ciudad que edifico Eneas el troyano cuando vino de Cartago, e de su nonbre del llamo a la ciudad Neapol, e deste nonbre desta ciudad se llama todo el rreyno Napoles" (f° 75 v.)–, pero también de Gaeta a la que llamó así "porque una su muger que el mucho amava que se llamava Gayeta se le murio aqui, e la entero en esta ciudad, e por memoria de aquella puso el nonbre della a esta ciudad adonde la enterro" (f° 75 v.).

Pero Eneas no es el único troyano fundador de ciudades en Italia. A otro le debe su fundación Perugia: "los que la edificaron e poblaron dizen que fueron un capitan troyano llamado Perusio e sus gentes, e de su nonbre del capitan dizen que la llamaron Perusia" (f° 63 v.). Parma fue edificada por "un troyano conpañero de Palladis despues de la destruicion de Troya, e llamola Thersopolis", aunque después "Jullio Cesar la enoblescio mucho e llamola Jullia, e despues porque pasa por ella un rrio que se llama Parma llamaron a la ciudad Parma" (f° 79). La vecina Piacenza debe su existencia a "uno que se llamo Placentulo, que fue troyano, en el tienpo de Delbora juez de isrrael" (f° 79), lo cual la hace contemporánea de Arezzo que se remonta al "tienpo de los juezes de Israel" (f° 63)[11]. No se conoce el nombre del fundador de Verona, aunque "dizen que fue fundada de troyanos despues de la destrucion de Troya, e despues en el tienpo de Breno los galos senonenses la acrescentaron mucho e la noblescieron" (f° 81). De Venecia, finalmente, el autor señala que algunos "dizen que cuando Troya se destruyo, aporto a donde agora es Venecia Antenor, e que un troyano que venia con el llamado Veneto que fundo esta ciudad", antes de precisar que "la opinion mas rrazonable" es que fue fundada por los habitantes del valle del Po en 456 cuando huían de las invasiones hunas (f° 81). En cambio, a Padua la "fundo e poblo Antenor el troyano cuando salio de Troya desterrado, que aporto aqui e, vista la fertilidad de la tierra, fundo esta ciudad en la cual hizo principio a su señorio e rreyno, e aqui quiso ser enterrado" (f° 84), y Aquileya debe

[10] El rey Rocas es el mítico fundador de Toledo, tal y como consta en la historiografía española desde mediados del siglo XIII. En la *Estoria de España* de Alfonso X el Sabio, varios capítulos están dedicados a "un rey que avie nonbre Rocas, y era de tierra doriente a la parte que llaman Eden, alli o dizen las estorias que es el parayso o fue fecho Adam" (*Primera Chronica General*, ed. por Ramón MENÉNDEZ PIDAL, Madrid, 1977, cap. 11-13, pp. 12-14).

[11] En la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio, la "buena mugier, propheta que dizie por spirito de Dios las cosas que avien de venir, et llamavan la Delbora" es anterior a la destrucción de Tebas: "Et reynavan estonces en sos reynos estos reyes: el rey Pannias en Assiria, el rey Polibo en Sicionia, el rey Eurictheo en Miscenas, et el rey Pandion el segundo en Atenas, el emperador Rameses en Egipto" (ALFONSO el SABIO, *General Estoria. Segunda parte* (ed. por Antonio G. Solalinde, Lloyd A. Kasten & Víctor R. B. Oelschläger), Madrid, 1957, I, pp. 300 y 308-309). La destrucción de Troya está fechada en la época de Jefté, octavo juez de Israel.

su fundación a "un troyano de los que vinieron desde Troya con Antenor nonbrado aquello e de su nonbre dizen que la llamo Aquileya" (fº 84).

La fundación de Capua data del período anterior a los reyes de Roma, ya que "a esta dizen que fundo un rrey de los latinos que se llamo Capis, e que este le puso su nonbre e la llamo Capua; otros tienen que la fundaron los Tuscos e que, de un capitan suyo llamado Capuan, tomo el nonbre esta ciudad; otros tienen que, porque esta situada en el canpo de la Canpania, que por el sitio se llamo Capua del nonbre del canpo" (fº 75 v.). En la prehistoria de Roma hay que colocar también la fundación de Milán, "segunda Rroma en Itallia", ya que "los pobladores della en su principio fueron unos tuscos e gallos que començaron a morar en aquella tierra adonde agora son Papia e Millan"; pero en sus orígenes figura un descendiente de Eneas: "e despues, en el setimo año de la cautividad de Jerusalen, en el tienpo del rrey Asuero uvo en Francia muchas guerras e conquistas, a causa de las cuales un Breno que descendia del linaje de los rreys de Inglatera e del linaje de Bruto, el nieto de Eneas, o por la mucha guerra de Francia o por que la tierra no podia çufrir tanta gente, este siendo onbre belicoso e muy animoso salio de Francia e paso los Alpes e vino en Itallia con trezientos mil onbres e, vista la tierra adonde es Millan, de las gentes que traya poblo o acrescento a esta ciudad e desde aqui paso adelante e tomo toda la tierra fasta a Rroma e tomo a la misma ciudad de Rroma" (fº 80). Cremona tiene asimismo un origen autóctono, aunque luego la ocuparan sucesivamente galos y troyanos: "los que primero habitaron esta tierra fueron los galos senonenses que asentaron en ella despues que echaron desta tierra a los tuscos que la habitavan, y estos bivieron en ella derramados e con poca orden; e despues en el tienpo de Delbora, juez de Isrrael, vyno a esta tierra un troyano llamado Brimonio, el cual vista la fertilidad de la tierra e el asiento e llanura della fundo esta ciudad e la adorno e le puso el nonbre e la poblo"; pasó además por la ciudad Hércules: "en esta tierra uvo unos gigantes que se enseñorearon della e hazian muchos males, y en el tienpo que Hercoles vino en Italia, dizen que los destruyo y echo della" (fº 80 v.), lo que crea un vínculo con España.

Pisa fue una fundación griega: "los que fundaron esta ciudad fueron griegos e de Archaya, e pusieronle este nonbre por semejança de otra ciudad que uvo en su tierra de Archadia que se llamo Pisa" (fº 63). El ducado de Calabria "tomo el nonbre de Mesapo, griego, que fue el que la poblo" (fº 75 v.). Ancona también debe su origen a "los de Lopes de Tessalia, e por la cornua que haze la tierra adonde es el puerto pusieron al logar por nonbre Anchona, e despues dizen que los de Çaragoça de Cicillia que la anpliaron mucho" (fº 78). Los orígenes de Rávena son más oscuros; aunque podrían situarse también en los tiempos de Jano, hijo de Noé, o de la guerra de Troya: "unos dizen que esta fue poblada luego que fue la confusion de las lenguas en el tienpo de Jano; otros dizen que despues de la destruicion de Troya vinieron a este puerto de Rrevena sciertas naves troyanas e poblaron esta ciudad, e que se poblo acerca de la mar, adonde las crescientes del rrio Pado cubrian muchas vezes la tierra, e que a esta causa fue poblada y fueron fechas las casas sobre pilares de madera, e que acerca della, adonde no llegava las crescientes, fue edificada otra ciudad que fue potentisima que se llamo Adria, e que desta ciudad tomo el mar por nonbre Adriatico", son realmente los griegos quienes la fundaron: "despues dizen que vinieron sciertas gentes de Tessalia e hizieron muchos edificios e poblaron esta ciudad, e por esto dizen que estos thesalos fueron los fundadores della" (fº 78 v.). Mantua es otra ciudad que fundaron los griegos: "esta ciudad dizen que poblo Mantheo, hijo de Teresias, despues de la destruicion de Tebas e que la poblo de griegos" (fº 81).

Los orígenes de Florencia se sitúan en la época de la república romana: "los que fundaron esta ciudad dizen que fueron ciertas gentes de los cavalleros de Silla que, paresciendoles la tierra muy buena, dizen que poblaron y edificaron esta ciudad en las riberas del rrio

Arnia, e que le pusieron este nonbre de Florencia porque era abundosa" (f° 63). Rimini también fue fundada por "los rromanos, en el tienpo que fueron consules Petrus Seinpronius e Apio Claudio, e llamaronla Areminius porque era como armarrio en la cual guardavan las armas e todas las municiones de las cosas de las guerras" (f° 63 v.). Imola debe su nombre a "Prisco Cornellio porque estava en ella con una llegion de mil onbres" (f° 78 v.), y Faenza date de la misma época. Bolonia, de la cual se dice que "es la mas antigua ciudad de toda la Rromania" sin más precisión, y que su primer nombre fue Telsina, fue tomada por "los rromanos e pusieron en ella una legion de tres mil cavalleros, e con esto se acrescento mucho esta ciudad, e se hizo cabeça de toda la Rromania" (f° 79).

Dos ciudades se destacan así por su antigüedad, Roma y Génova, cuyos orígenes se remontan inmediatamente después del diluvio. Nueve ciudades hacen remontar su existencia a los troyanos, cuatro y una región a los griegos, generalmente de Tesalia. Tres ciudades finalmente, Capua, Milán y Cremona, han escogido un origen autóctono en la cual se mezclan los "tuscos", los "galos" y los "latinos", mientras que cinco datan de la época romana. El interés mostrado por el autor de esta descripción por relatar los orígenes de cada ciudad se debe indudablemente a su formación cultural. Pero encontró en Italia la materia necesaria para alimentar su curiosidad. Efectivamente, en ambas penínsulas, los siglos XV y XVI se caracterizan por la búsqueda del *origo*, y abundante es la producción de historias urbanas, los *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*[12].

El discurso sobre los orígenes es al mismo tiempo un discurso político, y nuestro autor parece conocer bien las crónicas de las principales ciudades y compartir los ideales de sus redactores[13]. En el caso de Venecia, por ejemplo, la duda que evoca acerca del origen troyano de la ciudad se encuentra en el *De origine, situ et magistratibus urbis Venetae ovvero La città di Venetia (1493-1530)* de Marin Sanudo[14], pero al contrario de éste no menciona la hipótesis de unos pobladores galos, y a diferencia de muchos cronistas venecianos no sacraliza la translación de las reliquias de San Marcos[15]; para él, la llegada del cuerpo del evangelista fue simplemente "una de las principales causas del acrescentamiento del señorio desta ciudad", o sea una buena operación comercial. Del mismo modo, aunque otorgue a Milán el calificativo de "segunda Roma" que le había dado san Ambrosio, no concede al gran obispo el papel de fundador de las instituciones que algunos cronistas milaneses le concedían desde el siglo XIV[16].

---

[12] Roberto CESSI, *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum (Chronicon albinate et Chronicon gradense)*, Roma, Fonti per la storia d'Italia, 1933.

[13] Nilda GUGLIELMI, "El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV)", en Nilda GUGLIELMI & Adeline RUCQUOI (eds.), *El discurso político en la Edad Media*, Buenos Aires, CONICET-CNRS, 1995, pp. 51-75.

[14] Marin SANUDO, *De origine, situ et magistratibus urbis Venetae ovvero La città di Venetia (1493-1530)* (ed. por Angela Caracciolo Aricò), Milán, 1980.

[15] Ver Elisabeth CROUZET-PAVAN, "Jeux d'identité: mémoires collectives et mémoires individuelles – l'exemple vénitien", en *Memoria, communitas, civitas...*, pp. 21-31.

[16] Jean-Charles PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Roma, 1988; Enrico CATTANEO, "La tradizione e il rito ambrosiani nell'ambiente lombardo-medioevale", en Giuseppe LAZZATI (ed.), *Ambrosius episcopus (Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nell XVI centenario della elevaziones di Sant'Ambrogio a la cattedra episcopale)*, Milán, 1976.

Como oy esta

Si el problema de los orígenes condiciona el rango de las ciudades en un mundo en que antigüedad y nobleza van a la par[17], la historia contemporánea permite al lector, viajero o no en Italia, situarse en su tiempo. Las principales ciudades y algunas regiones se caracterizan en efecto también por su evolución reciente.

La descripción de la ciudad y el reino de Nápoles permiten así al autor recordar una historia muy vinculada a la Península ibérica. En Gaeta, por ejemplo, "pusieron los genoveses al rrey Alfonso de Napoles cuando lo prendieron en la mar" (fº 75 v.), y en la ciudad de Nápoles, uno de cuyos castillos había sido fortificado por Alfonso de Aragón, se ilustró, tomando el otro, "aunque era inpunable, Gonçalo Fernandes, el de Cordova, que por otro nonbre se llamo el gran capitan, cuando tomo esta ciudad al rrey Carlos de Francia que la avia ganado" (fº 75 v.). La historia del reino de Nápoles comienza por su parte con "un Rroberto de la Normandia, que fue cavallero noble y esforçado; este tomo de poder de los moros a Secilia e a Napoles, que las avian tomado e destruido los moros, en el año de mil e ciento e veinte e cinco, e tomada de su poder de los moros edifico un logar en la Canpania, al cual le puso nonbre Adversa porque la avia edificado con mucha adversidad de los moros" (fº 76). Se termina en Fernando de Aragón y en "doña Juana su hija que oy rreyna con el emperador e rrey don Carlos su hijo" (fº 78), que llevan el número 18 de la lista de los soberanos de Nápoles. Las breves biografías de cada rey, con las fechas de su muerte y, a veces, del principio de su reinado, se vuelven más amplias y detalladas a medida que avanza el tiempo, y el autor dedica largos párrafos a la rivalidad entre los de Aragón y de Anjou, y a la guerra entre Carlos VIII o Luis XII de Francia, la liga y las tropas españolas. Más adelante, al hablar de Rávena, el autor evoca "una batalla en el año de mil e quinientos e x, la gente del rrey de Francia con la del rrey de Castilla en la cual murieron mas de veinte mil onbres", que acabó sin vencedor (fº 78 v.).

Pero la verdadera historia de Italia no es la de un reino, sino la de sus ciudades. La mayor parte de elllas se caracteriza por el hecho de que, en un momento de su historia, "uvo tantas questiones e diferencias entre los de la misma ciudad que unos a otros se destruyeron", lo que suele acabar en tiranía y en pérdida de la independencia. Bolonia, por ejemplo, por disensiones internas se vio tempranamente forzada a "darse a la yglesia rromana, e venidos en el señorio de Rroma, Rroma la hizo cercar como oy esta en el año del señor de mil e trezientos e sesenta e cinco" (fº 79)[18]. Se dibuja así un mapa de Italia en la que pocas ciudades han conservado su independencia, y en la que predominaron el Papa, Venecia y los duques de Milán.

En el caso de Génova, el autor intercaló media página dentro de su texto, entre los folios 62 v. y 63, para contar "los duques que en Genova a avido", desde la elección en 1368 de "Dominico Fiegoso" hasta la entrega de la ciudad, por el arzobispo y duque Paulo en 1488, a Milán "por que los defendiese e anparase [...] en cuyo poder an estado fasta a oy". Del mismo modo, Cremona escogió la protección de su poderosa vecina: "concertaronse con los de Millan e hizieronse sudictos del señorio de Millan como oy esta" (fº 80 v.).

[17] Adeline RUCQUOI, "Être noble en Espagne aux XIVe-XVIe siècles", en Otto Gerhard OEXLE & Werner PARAVICINI (eds.), *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 273-298.

[18] Antonio Ivan PINI, "Guelfes et Gibelins à Bologne au XIIIe s.: l'«autodestruction» d'une classe dirigeante", en *Les élites urbaines au Moyen Âge*, pp. 153-164.

De Pisa se cuenta su sujeción a Milán, luego a Florencia que "metieronla debaxo de su mando en servidunbre, e poseyeronla ochenta años fasta que el rrey Carlos de Francia fue a Napoles", y al rey de Francia que "dio a Pisa su libertad e la saco de la sujection de Florencia en el año del señor de jU cccc xc iiij. años, e despues aca esta en su libertad" (f° 63).

Si Génova perdió su libertad y Pisa recobró la suya, Mantua conservó sus señores –"e despues, echados de la ciudad los Paserinos, señorearon en ella el lynage de los Gunjiagos e nonbraronse marqueses de esta ciudad, los cuales duran fasta oy, y estos noblescieron mucho a esta ciudad de edificios e de puentes" (f° 81)– y Florencia siempre fue libre: "con esta buena governacion que tuvieron se hizieron poderosos, e se defendieron de los enperadores de Alemania, e del duque de Millan, e del rrey de Napoles, e de los de Pisa e de Sena; e no sola mente se defendieron pero ofendieron a muchos dellos" (f° 63). De hecho, el autor subraya que Arezzo, que había sido amurallada por el obispo Guido en 1330, "despues, en estos tienpos fue sojuzgada de los de Florencia por mucho tienpo, e a padescido muchas vexaciones, a causa de las cuales a venido en mucho detrimento e baxeza de lo que solia ser" (f° 63 v.).

En el caso de Rávena, la ciudad "estuvo tiranizada ciento e cincuenta años fasta que vino el señorio en poder de uno que se llamo Oscasio, que fue onbre de poco animo; este como fue onbre de poco animo encomendose a los venecianos", y la ciudad cayó bajo el poder de Venecia "fasta Alexandre sesto que la hizo tomar e la bolvio a la iglesia romana" (f° 78 v.). Las ciudades de Imola y Faenza también cayeron en poder del Papa después de que "Alexandro papa sesto enbio al duque Valentino a ella, el cual la tomo e la poseyo por mandado del papa" (f° 78 v.). Parma "fue mucho tiranizada" (f° 79) y Piacenza pasó de mano en mano: "e despues vino esta ciudad en poder de Galleatio que fue el primero duque que uvo en Millan, e despues fue en poder de muchos tiranos e padescio muchos males, e despues vino en poder de venecianos, y estando en poder de venecianos la tomo e la saqueo Francisco Esforcia e la rrobo toda, e despues bolvio a poder del papa en cuyo poder esta agora" (f° 79). En el caso de Ferrara, el poder del Papa se ejerce a través de su control de los Este "a la postre vino el señorio en poder de los venecianos por tirania, a cuya causa el papa los descomulgo; e dio el señorio de Ferrarra a un Astense el papa Juan vicesimo segundo, con tanto que diese por ella de censo en cada un año al papa diez mil ducados, e concierto pacte que se hizo con Venecia; e los sucesores deste Astense la an tenido fasta a oy e an pagado al papa el censo que les fue puesto por ella" (f° 81).

Al igual que Piacenza, Verona tuvo un período milanés, para finalmente llegar a depender de Venecia: "e despues, en tienpo de muchas guerras, uvo el señorio desta ciudad Galeacio Maria, duque de Millan, e lo lo tuvo en su vida; e muerto Galeaccio Maria, quedo el señorio en su muger, y de mano desta paso el señorio desta ciudad a Venecia, la cual tiene el señorio della mas de ochenta años, y esta ciudad es el todo e lo mejor del señorio de Venecia" (f° 81).

La poderosa Milán tampoco consiguió conservar su independencia. Su historia reciente se remonta al año 1162 cuando cayó en manos del emperador Federico, y sobre todo a los años 1167-1170, época en que "se solto de las prisiones del enperador Frederico Galvaco, vice comes desta ciudad, el cual con ayuda del papa Alexandro tercero e de los pueblos comarcanos torno a edificar esta ciudad, e dentro de tres años la cerco y edifico de tal manera que parescia nunca aver seido destruida; e fueron tales los edificios que fue bien dicha segunda Rroma; y en este Galvano comiença el linaje de los duques de Millan que despues aca an seido" (f° 80). Pero el linaje ducal se termina con Ludovico y la victoria final del rey de Francia.

Cuando escribe el autor, probablemente hacia 1520, Italia está dividida entre el Papa, el rey de España y el de Francia; tan sólo han conservado su libertad Pisa, Florencia que

domina Arezzo, y Venecia de la que dependen Verona y Padua. Sin embargo, en ningún momento destaca esa imagen general: la descripción sigue tomando como elemento fundamental la ciudad, cada ciudad y su historia particular.

Buena governacion

La historia reciente tiene una función moralizadora. Sirve de lección y de advertencia. Dejaremos de lado los reyes. Su papel no es especialmente italiano, y responde a criterios generales: la codicia, la debilidad o la crueldad manifiesta suelen perder a los reyes como a los duques o condes, pero las cualidades militares, políticas o personales del sucesor permiten que se mantenga la monarquía o el principado. Además, las cualidades o, mejor dicho, los defectos de los habitantes de las dos regiones que cayeron en manos de reyes permitían prever su final sujeción. Los del reino de Nápoles "son inbellaces e no tienen se sino con el vencedor, e a esta causa a venido en este rreyno mas guerras que en otra parte, e an seydo rrobados e destruidos muchas vezes" (f° 76) y en Lombardía "la gente comun es muy sujeta e para a poco, son mas para ser a ser mandados e a servir que no para a señorear ni ser servidos" (f° 79). La presencia de galos en los orígenes de numerosas ciudades lombardas puede también explicar que Milán haya caído en el poder del rey de Francia. En su descripción de este reino, el autor había subrayado que "la gente della en general es inclinada a oficios mecanicos e a servicio e a estudiar; no son inclinados a bollicios ni guerras, e por esto los señorearon los Cesares syn dyficultad" (f° 59 v.).

En los demás casos, los males de las ciudades provienen de la disensión. Génova, por ejemplo, "bolvio en tanta prosperidad que fue grande su señorio, pero a la fin, por muchas discordias que a avido entre los mismos vesinos e naturales dela, esta ciudad a perdido mucha de su potencia e a caido en poder de otros, de que se le an seguido grandes daños" (f° 62 v.). En el caso de Rávena, "como esta ciudad fuese la mas antigua e mas principal de Italia, queriendo cada uno ser señor della, [a] avido tantas guerras e question sobre ella que a seido muchas vezes destruida; en especial en el año de mil e dozientos e ochenta e dos uvo tantas questiones e diferencias entre los de la misma ciudad que unos a otros se destruyeron, e despues de destruidos quedaron por vencedores un linaje llamado los Espolettanos" (f° 78 v.). Bolonia también perdió su libertad porque "uvo tanta diferencia entre los ciudadanos e cavalleros de Bononia que los fue forçado darse a la yglesia rromana" (f° 79).

Tan sólo tres ciudades tienen, a ojos del autor de esta descripción, un buen gobierno. Pese a haber perdido finalmente su libertad, Génova "goviernase por consulado e por senadores e son bien governados" (f° 62 v.). En Florencia, "como se vieron en libertad, rreformaron su ciudad e eligeron doze onbres ancianos para a la governacion de la ciudad, e hizieron una casa publica adonde estos estuviesen, e mandaronles que en otra cosa no entendiesen syno sola mente en la governacion de la ciudad e de la cosa publica; e, con esta buena governacion que tuvieron, se hizieron poderosos e se defendieron de los enperadores de Alemania, e del duque de Millan, e del rrey de Napoles, e de los de Pisa e de Sena; e no sola mente se defendieron, pero ofendieron a muchos dellos" (f° 63). Venecia, finalmente, aparece como el modelo del buen gobierno urbano, donde todos los duques han cumplido con su deber para con el bien público: "y an tenido tanto concierto en su rregimiento los que an seido senadores, que contyno an mirado el bien publico e dexado el particular, lo uno por su propia virtud, lo otro porque si alguno en el rregimiento del bien publico a errado no a seido perdonado; an tenido e tienen continuamente un duque que eligen, el cual tiene cargo de ser capitan y enperador de las guestes, e tiene su mando e inperio en lo de las gueras; e al que destos a

seido fiel e bueno a la rrepublica, anllo honrrado mucho e rremunerado; e al que a fecho lo contrario anlo penado; e a esta causa an tenido buenos duques que an seido grandes onbres animosos e esforçados que an fecho grandes cosas e hazañosas en las gueras e batallas e an ganado muchas tierras e villas e ciudades e muchas islas e lo an puesto todo debaxo del señorio desta ciudad de Venecia" (f° 81-81 v.). La virtud de los gobernantes es indudablemente una condición necesaria; pero más lo es el sistema de recompensa y castigo que establece un control sobre ellos: "e ay muchos cavalleros nobles de los cuales se eligen los duques e capitanes para a las guerras, e desque salen buenos son honrrados e los malos son penados" (f° 81 v.).

Contemporáneo de Niccoló Macchiavelo, el autor no emite ningún juicio de tipo moral. Los buenos gobernantes son los que han tenido éxito, del mismo modo que las ciudades bien rregidas son las que han conseguido dotarse con las instituciones adecuadas. Papas y obispos son príncipes terrenales, que luchan con los reyes o los emperadores y con las ciudades. En este juego, ganan aquéllos que han sabido utilizar los medios más eficaces.

Para el autor, la ciudad es indudablemente el marco natural de la vida política. En eso también descubre sus raíces mediterráneas. El tratado político que, en 1455, escribió Rodrigo Sánchez de Arévalo estaba dividido en dos partes. La primera contenía "Cómo deven ser fundadas y edificadas las cibaddes e villas", y la segunda el "como, a semejança de la natura – la qual no solamente engendra todas las cosas, mas aun las ordena–, assi al buen politico pertenece, despues de aver bien fundado la cibdad, saberla bien regir e governar". Los capítulos o "consideraciones" parecen constituir el esquema al que se supedita la descripción de las ciudades de Italia: el lugar donde se encuentra la ciudad, el nivel intelectual y "de virtud" de los habitantes, la presencia de agua, las "possessiones y labranças, pastos y montes", las "mercadurías", el sistema de defensa, los caballeros, las virtudes del gobernante, el ejercicio de la justicia y "cómo toda cibdad o reino deve ser mucho en uno en concordia, y cómo dos cosas fazen division en toda república, y cómo en ella deve ser una consonancia y armonía musical"[19].

Detrás de la mera descripción de una tierra fértil y generosa, unos habitantes en general bien dispuestos, un comercio floreciente, se vislumbra una apreciación del poder y de las riquezas que están en juego. Si el Papa tiene bajo su mando Bolonia, Rávena, Imola, Faenza y Piacenza, le pertenecen todas las riquezas enumeradas para cada una. Si el rey de Francia se apodera de Milán, de la que dependen Génova y Cremona, es otro espacio geopolítico, con sus recursos, el que ha caído en sus manos. Las fortalezas y el puerto de Nápoles, por su parte, pertenecen en adelante al rey de España. La falta de virtud de los ciudadanos o las discordias internas han llevado a la pérdida de la libertad. La ciudad de Florencia, que supo regirse bien, defenderse bien y evitar las disensiones se convierte así en modelo político: "es la mas gentil ciudad que ay en Itallia" (f° 63).

[19] Rodrigo de ARÉVALO, *Suma de la política*, ed. por Mario Penna, *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid, BAE 116, 1959, pp. 249-309.

READING VIOLENCE: MORISCOS IN SIXTEENTH-CENTURY SPAIN

TEÓFILO F. RUIZ
(UNIVERSITY OF CALIFORNIA, LOS ANGELES, ESTADOS UNIDOS)

On 26 April 1588, under the leadership of the infamous bandits Lupercio Latrás and Miguel Juan Barber, a band of around four-hundred-and-twenty Old Christians from the nearby mountain areas (around 400 on foot and 20 horsemen) broke violently into La Parroquía, a neighborhood of Pina, a small town located six leagues (around 33 kms) east of Zaragoza the ancient capital of the kingdom of Aragon. The attackers were bent on killing the inhabitants and looting the neighborhood, but the residents of La Parroquía, over four hundred people altogether and probably most of them *Moriscos*, put a stiff resistance. Over three days of fighting, the *Moriscos* withstood the original attack and even the added pressure of reinforcements flocking to Pina with the purpose of destroying its community. But their resistance did not last. *Morisco* houses were either taken by assault or burned. *Morisco* women were raped, their small children smashed against the walls of the town. Their men were savagely cut to pieces, and their bodies mutilated. Altogether over three hundred *Moriscos* perished in the attack, with only a few wealthy men kept alive for ransom[1].

Introduction

In his monumental *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Fernand Braudel points incisively to the role of violence in Mediterranean Europe in general and Spain in particular. Describing the various forms of pervasive violence in early modern Europe as violence against the state, Braudel refers specifically to banditry as "in the first place a revenge upon established states, the defenders of political and social order... a form of vengeance upon the ruling classes and its lopsided justice... [and] at all times, more or less everywhere, a righter of wrongs"[2]. But Braudel's formulation fails to spell out the complex nature of violence in early modern Europe and, in this particular case, in sixteenth-century Spain. Although in truth, banditry, scams, regional uprisings, and other acts of violence constituted, to a certain extent, broad forms of social resistance to the state's growing intrusiveness, as I have argued elsewhere, late medieval and early modern violence can be read from a variety of perspectives which provide us with very different understandings of what violence was beyond resistance to the state[3]. One of those perspectives was religious warfare. Rather than range over the complex history of Muslim-Christian relations in

[1] The story of the events of Pina and of *Morisco* subsequent revenge were recorded by Jerónimo de Blancas, chronicler of the kingdom of Aragón. See Francisco R. de UHAGÓN, *Relaciones históricas de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1896, *Relación XVIII*, pp. 193-208 (Hereafter Blancas).

[2] Fernand BRAUDEL, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. Siân Reynolds, New York, 1975, II, pp. 745-46.

[3] See Teofilo F. RUIZ, *Spanish Society, 1400–1600*, London, 2001, pp. 201-05.

sixteenth-century Spain, I wish to focus on a series of violent clashes –already summarized at the beginning of this paper– between Christians and *Moriscos* neighbors in the area of Pina as a way of exploring the nature of sectarian violence in early modern Spain. By engaging in a critical reading of the narrative describing these events, written by a chronicler of Aragón Jerónimo Blancas, and by peeling its different layers of meaning, we may get to see how Braudel's formulation may be only partially correct. Far more important, we may be able to see the history of relations between diverse religious and social groups under a very different light. For a reading of violence in sixteenth-century Spain will allow us to reflect on the effectiveness, or lack thereof, of Spanish royal power in this period.

In a longer version of this paper, I place Pina within the context of *Morisco* life in late sixteenth century Spain. I examine the history of Pina and other Morisco communities in the Zaragoza region. Then I turn to the different protagonists in the events and to the narrator. We know what took place there thanks to Jerónimo de Blancas's chronicle. His choice of words provide us with an entry into the different responses to the attack. In the longer version, I also examine the role and social history of the bandits, the sorry behavior of Old Christians and the indifference of royal officials in nearby Zaragoza.

Jerónimo de Blancas' account of the events at Pina in April 1588 can be read as a story and as a moral reflection. It has villains, atrocious deeds, heroic actions, and a dramatic and tragic *denouement*. It also contains political and moral judgments about the misuses of religion as a pretext for violence. The writer, an official chronicler of Aragón, is not as well known as his counterpart the great Zurita, but he was a keen observer of Aragón's political landscape and the author of a very useful description of royal ceremonial in the Crown of Aragón. He wrote about Pina and other violent occurrences in the Zaragoza hinterland shortly before his death in 1590. Although he was not an eyewitness to the events, he knew the region quite well, having lived in Zaragoza for many years, and must have had reliable informers[4].

Jerónimo de Blancas's deployment of words provides a road map to the endless cycle of violence. The narrative adjudicates blame for the cruelties ("strange cruelties" he calls them) on Old Christians (the bandits, Old Christian neighbors of Pina, and soldiers coming from Zaragoza to relieve the town and instead joining in the attack) and on *Moriscos* alike. But the Latrás' followers are described as attacking with "infernal rage." *Morisco* defenders are shown as fighting back with valor (*sin que por ninguna de estas cosas los moriscos desmayasen ni perdiesen el ánimo*), but emphasis is also placed on their military alertness and well-armed strongholds (*de los cristianos nuevos había mas de doscientos hombres de pelea, buena gente y ejercitada a tirar la escopeta, que ya días había que todos los moriscos se iban adiestrando en ello...*). There is in the latter remarks a not so subtle note of alarm at *Morisco's* preparedness and courage. This fear of *Morisco* military ability and number emerges in the description of how the Old Christians in Pina joined the assailants against a rescue *Morisco* army advancing from Gelsa to relieve their besieged coreligionist in Pina. "Without

[4] There are no studies of de Blancas's life and works. Among his best known titles are *Aragonensium rerum commentarii*, Zaragoza, 1588. This was translated into Castilian as *Comentarios de las cosas de Aragón* and published in Zaragoza in 1878. The excerpts published by Uhagón come from this edition. One year before Pina, Blancas published his *Ad regum Aragonum veterumq[ue] comitum depictas effigies, in regis Caesaroaugustanensis deputationis aula positas inscriptiones...*, Zaragoza, 1587 which was also translated into Castilian in the seventeenth century. In addition his *Modo de proceder en Cortes de Aragón* was published posthumously in Zaragoza in 1641.

a doubt," de Blancas tells us, "the Old Christians felt that the two or three thousands *Moriscos* may do more than lift the siege, but also take on the bandits and Old Christian residents." At the end, however, as *Morisco* babies are smashed against the walls, their women raped, and their goods and livestock stolen, Jerónimo de Blancas cannot but condemn the attackers in angry and heart-felt words: "there was no cruelty one could imagine not perpetrated by the bandits." Equal disdain he also reserved for the authorities in Zaragoza, including an indictment of the viceroy and high nobles in the city who could see the smoke of the burning town in the distance and failed to prevent the massacre of more than three hundred *Moriscos*[5]. Jerónimo de Blancas was both narrator and protagonist. The manner in which he shaped his story, presented the characters, drew their background, traced their fate, and describe the deeds of Latrás and his men provide us with a particular reading of violence. We see it through his eyes and cannot escape the nuanced depiction of the events. On the one hand, de Blancas shows a great deal of pity and veiled admiration for the *Moriscos'* enterprise and courage. On the other hand, his partiality for the victims and his rejection of violence and disorder is lessened by the writer's awareness of the *Moriscos* threat to the health of the Spanish monarchy and to orthodoxy.

Resistance and revenge

De Blancas' story is closely followed by an account of *Morisco* atrocities against Old Christians. There is a circularity of violence which eerily reminds the reader of events in the Middle East. De Blancas does not justify explicitly any of the violence, whether perpetrated by either Old or New Christians, but there is, as pointed earlier, a moral lesson to be learned. As violence increases it only leads to more violence. One act here, leads to a carnage there.

On 21 October 1588, six months after the massacres at Pina, seventeen travelers (including a Mercedarian friar and two university students) made their way from Zaragoza to Calatayud –fifteen on horse and two (the students) on foot. As they were coming down a hill in an area called the Caracol, they met around twelve men armed with arquebuses. Caught on the road, fifteen of them were cut down by a volley of fire, except for the two students who ran away in search of help. When forces from Epila came to rescue the travelers, they found the bodies mutilated –most of all that of the priest– their fingers and their tongues cut, their faces smashed. The perpetrators, identified in the narrative as *Moriscos*, were never found[6].

Reading violence

Our cast of protagonists have been all lined up on the stage at Pina, but one must try to make some sense of what violence meant in early modern Spain. We already have a formidable collection of studies on late medieval and early modern violence[7]. Beyond exploring

---

[5] BLANCAS, pp. 197-206.

[6] BLANCAS, pp. 209-11.

[7] See RUIZ, *op. cit.*, chs. 7 & 8 and bibliography for Spain therein. For the rest of Europe see also N. Z. DAVIS, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France", *Past & Present*, 59 (1973), 51-91; and her "The Reasons of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France", *Past & Present*, 50 (1971), 41-76; Michel FOUCAULT, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Harmondsworth, 1979; Nancy ARMSTRONG and L. TENNENHOUSE, *The Violence of Representation*, London, 1989, introduction and chs. 1-3; Michel MOLLAT and Phillippe WOLFF, *The Popular Revolutions of the Late Middle Ages*, New York, 1978; Francis MA, 1973; Guy FOURQUIN, *The Anatomy of Popular Rebellion in the Middle Ages*, Binghamton, NY, 1986; Paul H. FREEDMAN, *The* X. NEWMAN (ed.), *Social Unrest in the Late Middle Ages*,

the actual incidences of violent outbursts, these studies also provide a critical reading of the discursive and symbolic qualities of violence. In the specific case of Pina, there is a rich and complex web of meanings underneath the straight-forward retelling of the story. Beneath what actually happens –or far more accurate what we are told happened– lies a whole strata of social, religious, and economic factors. They powered the passions, and reactions, of attackers, victims, and bystanders. How can we read de Blancas's short story of the events?

The Language of Violence

Why did de Blancas, writing about events in Aragón in the late sixteenth century, chose to highlight the massacre of *Moriscos* at Pina and other communities in Zaragoza's hinterland and its counterpart: the violence inflicted by New Christian bandits on peaceful travelers? De Blancas's narrative falls, in a non too veiled fashion, into a category of moral exempla or moral admonition. The words he chooses to describe the events –already highlighted in an earlier section of this paper– invoke a moral judgment of those involved in the carnage. There is a sub-text of condemnation of their deeds and of violence in general. The bandits are described as a raging rabble and are represented in the text as cruel, unfeeling, and unchristian. Dominated by greed and hatred, the Latrás' forces appear to be bereft of every trace of Christian feeling and their use of war cries of "Long Live Christ" as they rush to the attack or their use of white crosses on their vestments is a mockery of the crusading ideal and of Christianity itself. The assailants explained their attack, first and foremost, in terms of religion. For de Blancas, this was a spurious claim, amply contradicted by the bandits' looting, cruelties, and behavior. The cutting of defenseless men, the smashing of babies against house walls, and other atrocities are described in somber and plaintive terms in what becomes a direct indictment of Latrás and his men.

Religion

We should not, however, dismiss the religious aspects of the antagonisms between Old and New Christians, nor be deceived by the dramatic structure of de Blancas' narrative. The mistrust of New Christians was an indelible presence in the Spanish imaginary. As noted earlier, hatred of *Moriscos* ran as a continuous motif in Spanish society. From daily confrontations at the local level to vitriolic literary representations, the Muslims forced conversion in 1502 convinced no one, and the bloody Alpujarras rebellion of 1568-70 remained a grim reminder of what *Moriscos* were capable of doing.

Religion, that is religious and social hatred, played an important role in the unfolding

---

Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia, Cambridge, 1993; T. F. RUIZ, *Crisis and Continuity: Land and Town in Late Medieval Castile*, Philadelphia, 1994; Michael MULLET, *Popular Culture and Popular Protest in Late Medieval and Early Modern Europe*, London, 1987; R. H. HILTON and T. H. ASTON, *The English Rising of 1381*, London, 1987; Gene BRUCKER, *Florentine Politics and Society, 1343-1378*, Princeton, 1962; Philippa C. MADDERN, *Violence and Social Order: East Anglia, 1422-1442*, Oxford, 1992; C. I. HAMMER, "Patterns of Homicide in a Medieval University Town: Fourteenth-Century Oxford", *Past & Present*, 78 (1978), 3-23; Barbara HANAWALT, "Violent Death in Fourteenth and Early Fifteenth-Century England", *Comparative Studies in Society and History*, 18 (1976), 297-320; Lauro MARTINES (ed.), *Violence and Civil Disorder in Italian Cities, 1200-1500*, Los Angeles, 1972; Guido RUGGEIRO, *Violence in Early Renaissance Venice*, New Brunswick, NJ, 1980; P. WOLFF, "Les luttes sociales dans les villes du Midi français, XIIIe-XVe siècles", *Annales E.S.C.* (1947), 443-454; *Révoltes et Sociétés. Actes du IVe Colloque d'histoire au présent*, Paris, 1989, vol. II; Jacques CHIFFOLEAU, *Les justices du pape. Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XVe siècle*, Paris, 1984.

of events. De Blancas, though fairly sympathetic to the plight of the *Moriscos*, never fails to remind the reader as to their separate status and lives, as to their failure to abandon Islam, and, as has been seen, to their military prowess and armed strength. Their wont for revenge and their peculiar "cruelties" is also prominently noted. Blame is squarely placed on both sides: on the attackers who perpetrated their cruel deeds in the name of Christ, on the New Christian who failed to embrace their new faith sincerely, on the Old Christians at Pina and Zaragoza who betrayed their neighbors, on the friars who failed to understand that the *Moriscos* were seeking refuge in their church. Instead, they thought that they were coming to cut their throats and, in that line, a whole world of fear and mistrust is revealed.

The Failure of Order

The most damning indictment –even if articulated in a somewhat veiled fashion– is de Blancas's description of the behavior of the royal and municipal authorities in Zaragoza. Their failure to act, almost a purposeful desire to abandon the *Moriscos* to their fate, go directly to the heart of the most significant leit-motiv in de Blancas' narrative: the question of political and civil order and the maintenance of peace within the Aragonese realm. The breakdown of order and the descent into systemic violence and anarchy animates most of de Blancas' remonstrances. From Latrás' early career, described in plaintive and accusatory tones, to the rush of mountaineers into the plains, the betrayal of the troops – sent to stop them but who ended joining the bandits– and the lukewarm response, or lack of response of royal authorities, de Blancas depicts a world in chaos, a breakdown of law, and its replacement by violence and revenge. For a chronicler of royal ceremonial (one of de Blancas' works had addressed that topic), the open challenge to royal authority and to civil order had to be the most threatening of all the aspects of the attack against Pina. In many respects, the violence was contemporary with the defeat of the Invincible Armada, and while Spanish sailors lost their lives in the raging seas off the coasts of England and Ireland, bandits murdered peaceful and productive royal subjects. It was a crime. It was treason!

Honor and Sexuality

The language of violence was also deeply imbricated in questions of honor and sexuality. Within the Spanish context of honor and shame, the deeds of everyone concerned in this affair left a great deal to be desired[8]. In Cervantes' *Don Quijote*, the eponymous hero traveled, in his fictional journey, along the road that led from Zaragoza by the outskirts of Pina and beyond to Barcelona, the "knight of the woeful countenance" and his squire's final destination. In *Don Quijote*, a book about chivalry and honor among other things, we witness the bustle and human activity around Pina: fulling mills crowding the river banks. Shortly after entering Catalonia, Don Quijote meets the fabled bandit Roca Guinarda, represented in the novel as an early seventeenth century Robin Hood[9]. A paragon of chivalrous deeds and honorable behavior, Roca stands in sharp contrast to the lack of honor displayed by Latrás and his bandits. New Christians, Zaragoza officials, and *Moriscos* in their revenge. The weapons of attack are arquebuses (fire arms). The weapons of mutilations are cutlasses. In *Don Quijote*, fire arms are seldom mentioned. They were symbols of a new age in which chivalry and knight-errantry had become the calling of madmen. In Pina and in the *Morisco* attack against

[8] On questions of honor and sexuality see RUIZ, *Spanish Society*, ch. 10 and bibliography therein.

[9] *Don Quijote*, II, ch. 60.

the unsuspecting travelers, fire arms are all prevalent. De Blancas' story is all about a new way of fighting in which personal valor and honor had lost a great deal of its medieval centrality. At the end, dishonorable behavior is confirmed by the raping and killing of women.

Upon entering the monastery Miguel Joan Barber, one of the two leaders of the attack, found four *Moriscas* hiding there. He took all four with them to his lodgings. "Liking the youngest one, known as the daughter of la Chacha... he killed her mother in front of her eyes with blows and knife wounds", and then raped the young woman and older girl for several days[10]. There is an eerie quality to this account, for it has many parallels in our present world –Bosnia coming to mind immediately. Systematic mutilation of the enemy and the rape of their women were forms of articulating violence and inflicting dishonor in early modern Europe as it is today. They were and are real acts, involving the suffering and humiliation of real people. But they also work at a symbolic level. These deeds inflict psychic pain beyond the actual physical act. These atrocities have a discursive reality. Through them lessons –horrible ones– are taught; examples are given; fear is created; dishonor is brought heavily upon one's enemies. At the local level, the *Moriscos* of Pina were slaughtered, but the few who survived, and most of all the women, were dishonored beyond redemption. Only revenge was opened to them.

Braudelian Moments

My paper is intended as a mild corrective and critique of Braudel's sweeping view of violence as "against the state". As I have shown elsewhere, the attack on Pina was, as were other forms of violence in early modern Europe, a far more complex episode than what can be explained by this reductive formulation. In a broader sense, however, the *Moriscos* stood as a convenient target through which to attack the state and its representatives. There is a long history in Spain and elsewhere of attacks against marginalized people –Jews and *Conversos* most of all– which must be read as attacks against the state[11]. The *Moriscos'* hard work benefitted the high nobility most of all and underpinned a whole social structure deeply linked to royal authority and hierarchical differences. New Christians lived at the pleasure of the state and under its protection. An attack against them, especially in Aragón, was a direct attack against the power of a Castilian king, deeply ensconced in the Escorial. In some respects, Pina can also be seen through Braudelian lenses as indeed an attack against the state by disfranchised and marginal people.

Two other aspects of the conflict at Pina can also be placed within Braudel's explanatory scheme. One could see the events at Pina as part of the long conflict between mountain and plain so central to Braudel's formulations. De Blancas reminds us constantly of the origins of the attackers. They were mountain folk, coming, as they had done for time immemorial, to wreck violence on the more peaceful settlements on the plain. The mountains were for Braudel sites of freedom. They were areas where the gospel of feudal Europe never prospered. He was not quite right on that[12], but one cannot ignore the presence of these ancient conflicts between the more mobile mountaineers and the more sedentary plain people as a motivating

---

[10] BLANCAS, p. 205.

[11] See the work of David NIRENBERG, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996; Philippe WOLFF, "The 1391 Pogrom in Spain: Social Crisis or Not?", *Past & Present*, 50 (1971), 4-18.

[12] See T. F. RUIZ, "The Peasantries of Iberia, 1400-1800," in Tom SCOTT (ed.), *The Peasantries of Europe. From the Fourteenth to the Eighteenth Centuries*, London, 1998, pp. 58-62.

factor in the attack. The other dichotomy is between city and countryside. The contours of the events at Pina were also determined by the intense rivalry between Zaragoza and its hinterland. This rivalry occurred at two levels. First, cities in late medieval and early modern Iberia exercised fiscal and judicial jurisdiction over a vast *alfoz* or hinterland. A source of continuous dispute, small towns and villages resented the intrusive actions of nearby city officials on their lands. Pina, a well-to-do town and the main residence of the Sástago family, may have not had a cordial relationship with Zaragoza. The reluctance of royal and municipal officials to come to the aid of Pina's New Christians have to be also seen in that light. Second, urban dwellers' hatred and mistrust of country folk was a given in early modern Europe. The fat and lazy peasants, so prominent in early modern paintings and literary works, reflected the mistrust of city people. The latter faced a radical increase in the number of the poor, peasants flocking to the towns in search of work or assistance. These were the same peasants who through their unceasing toil had provided the cities with enough supplies to grow and expand.

Conclusion

Reading critically de Blancas' story of the tragic events at Pina provide us with a more complex perspective on violence. One single mode of explanation leaves out a whole set of aspects that help us problematize what took place there in late October 1588. In the microcosm of Pina, numerous fractures in the fabric of Spanish society can be detected. They add cumulative evidence for the turn in the social and economic culture of the Spanish realms towards the conclusion of Philip II's reign. For one, the antagonism between Old and New Christians lay always beneath the surface, ready to erupt at the smallest provocation or with no provocation at all. *Moriscos*, as has been shown and as we know from other areas, were prone to defend themselves and very often even to go on the offensive. Their readiness to take arms only fanned the mistrust and hatred which New Christians elicited from their neighbors. *Moriscos* were not just victims; they were also perpetrators.

Violence reached extreme forms at Pina, as it did elsewhere in early modern Europe. The horrific deeds carried out during the long period of Europe's Religious wars were also present in Spain under a different guise. There *Moriscos* played the role of Protestants for the Catholic majority. Mutilation, rape, burning, and other such niceties were part and parcel of violence's discursive nature. The deeds were carried out by both sides with equal gusto. One provoked the other into endless cycles of attacks and revenge.

At the end, all this intellectual exercise should not obscure the grim reality of most historical events. More than three hundred *Moriscos* were killed over a three day period. Old Christians also died in the attack, and some others, innocent of the attacks, suffered later at the hands of *Moriscos* bent on revenge. *Morisco* women were raped and turned into sexual captives. Small New Christian communities in the Ebro river valley, incapable of defending themselves from similar attacks, were deserted. Their inhabitants fled to Zaragoza in search for safety. Agricultural production was severely disrupted. Royal authority was found incapable or unwilling to cope with violence. One must wonder whether the Aragonese disturbances in 1592 –which were centered in Zaragoza– were not fed from a perception of royal paralysis in 1588. And there was after all an even sadder epilogue. Twenty-one years after Pina, the Spanish Crown set up in motion the decrees to expel the *Moriscos* from Spain. Over the next decade, New Christians throughout the land, including some of the survivors of Pina, were driven from their ancestral homes into bitter exile.

EL MUNDO DE LA CABALLERÍA EN DOS TEXTOS: CÓMO LEER EL TIRANT Y EL QUIJOTE

JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC
(UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

Observar el mundo a través de los caballeros andantes: en ello estriba la grandeza del *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell y del *Quijote* de Miguel de Cervantes, las dos novelas a las que propongo someter aquí a una lectura interpretativa como tributo a mi buena amiga Nilda Guglielmi en su merecido homenaje. Ambas novelas ofrecen una descripción de la vida social europea, en la que el ideal caballeresco es un fin en sí mismo[1]. El siglo XV, bajo el Estado autoritario, fue indudablemente una época brillante para el cultivo de la caballería; también lo fue para el desarrollo de las justas, los torneos y los pasos de armas, espectáculos deportivos que tuvieron un amplio predicamento entre los nobles que los practicaban y entre el pueblo que los contemplaba entre absorto y divertido. La función lúdica fue tan importante, anotó Johan Huizinga en un libro convertido en clásico con toda justicia[2] que, al cabo, los europeos de entonces no tuvieron una manera mejor que acercarse a la historia sino adoptando las normas caballerescas elaboradas tras varios siglos de creación literaria; sólo así se puede comprender la actitud de hombres como el leonés Suero de Quiñones que defendió un Passo Honroso en Puente Órbigo, o la de todos los caballeros que convirtieron su vida en un sinfín de andanzas en busca de aventuras donde probar su proeza y su coraje. Caballeros de carne y hueso, como gusta calificarlos a Martín de Riquer, que se comportan igual que los héroes de las novelas de la época[3]. Resulta difícil distinguir en este contexto a un caballero borgoñón del siglo XV como Jacques de Lalaing de un héroe de novela como *Jean de Saintré*. En efecto Antoine de la Sale inventó un personaje (Daniel Poiron sugiere que el propio Lalaing) compuesto por el recuerdo de algún caballero de su tiempo y los rasgos de la nueva concepción de los ideales caballerescos surgida en el siglo XV, ilustrando la figura del cortesano que prefería pasar la mayor parte de su tiempo en empresas claramente románticas, pero que no dudó un momento en acudir a la guerra contra los turcos, sin por ello perder su *glamour flamboyant*. El resultado es una novela brillante y de riquísimas texturas, un retrato apasionado no solo de un joven caballero sino de toda la sociedad europea en el proceso de transformar sus formas de vida para adaptarlas a las exigencias del Estado moderno. *Jean de Saintré*, ha escrito Michelle Szkilnik es "una novela a mayor gloria de los nuevos valores de la caballería, los valores que reinan en la corte de Borgoña y en todas las cortes europeas del siglo XV"[4].

---

[1] Algunos de estos aspectos los adelanté en mi libro *La novela y el espíritu de la caballería*, Barcelona, Mondadori, 1992 (2ª ed., Mondadori, 2000).

[2] Me refiero a su *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1944.

[3] Martín de RIQUER, *Caballeros andantes españoles*, Madrid, Austral, 1966.

[4] Michelle SZKILNIK, *Jean de Saintré. Une carrière chevaleresque au XVe siècle*, Ginebra, Droz, 2003.

La renovación de los ideales caballerescos fue algo más que un simple *revival* de los modelos clásicos procedentes de las novelas artúricas, mucho más que un *Indian Summer* como se sugirió hace unos años[5]: fue una exigente apuesta por una nueva época caracterizada por la coexistencia de dos modelos culturales de enorme calado, el que se asienta en el gótico borgoñón y se extiende por toda Europa hasta sus confines (lo vemos en Cracovia, Ragusa o Famagusta), y el que se articula en torno a ese ideal que los historiadores suelen denominar Renacimiento. La caballería del siglo XV, de esta manera, coincidió con la épica de los banqueros convertidos en príncipes, a los que Pulci y Boiardo dedicaron espléndidas novelas, y enseguida con el drama (o quizás mejor con el melodrama) de la participación de los *condottieri* en la vida política. El caso de los Sforza en Milán resulta modélico. La vieja familia ducal de los Visconti tuvo que aceptar en su seno al *condottiere* Francesco Sforza con el fin de salvaguardar la independencia del ducado de Milán de las ansias expansionistas de Francia.

Los Estados europeos del siglo XV, incapaces de restaurar el orden político sobre bases sagradas como en tiempos de San Luis o Eduardo III, escogieron la cultura de la guerra como el mal menor entre una capitulación ante los turcos que conquistaron Constantinopla en 1453 y una efervescencia religiosa latente, que se hizo visible con la llegada al poder en Florencia del fraile Girolamo Savonarola. Semejante decisión, después de todo, contó con la bendición moral de las doctrinas del humanismo o, como se puede leer en el excelente manual educativo del buen caballero titulado *Le Jouvencel,* escrito por Jean de Bueil hacia 1480, la guerra es el principal honor al que pueden aspirar todos aquellos que creen que la vida debe de estar al "service de son Roy et de la chose publique". Quizás no estamos en condiciones de valorar este canto a las virtudes de la guerra. Hoy, la educación ciudadana es la enseñanza de la paz. Nos guste o no, la eliminación de las tradiciones del pasado ya se encuentra aquí. La visión de Bueil sin embargo tiene un lado risueño en medio del horror que significa concebir la guerra como la vida misma. Un pasaje del *Jouvencel* ha llamado siempre mi atención a este respecto. Dice así: "Tanto se ama a nuestro compañero en la guerra. Cuando vemos que nuestra querella es justa y que nuestra sangre lucha bien, se nos llenan de lágrimas los ojos. Un dulce sentimiento de lealtad y de piedad inunda el corazón cuando vemos a nuestro amigo exponer valientemente su cuerpo para realizare y cumplir el mandato de nuestro Creador. Y entonces nos preparamos a morir o a vivir con él, y por amor a no abandonarlo. Y de ello viene tal deleite, que quien no lo ha experimentado no es bastante hombre para explicarlo. ¿Creeréis que el hombre que tal haga temerá a la muerte? De ningún modo, pues se siente tan fuerte, tal es su exaltación que ya no sabe dónde está. En verdad, a nada teme"[6].

En la Europa del siglo XV, el ideal caballeresco no es un anacronismo, ni siquiera una ideología de una nobleza ociosa, es más bien, como anota Michel Stanesco, un *vécu* con el que la sociedad consigue convertir la necesidad en virtud[7], transformando las reglas de honor y de preceptos de virtud en los principios educativos de una generación nacida en la década de 1450, cuyas acciones de gobierno serán decisivas a comienzos de los años ochenta.

---

[5] A. B. FERGUSON, *The Indian Summer of English Chivalry*, Durham, North Carolina, 1960.

[6] Jean de BUEIL, *Le Jouvencel* (ed. Léon Lecestre), París, Librairie Renouard, 1889 –reimp. Ginebra, Slatkine Reprints, 1996–.

[7] Michel STANESCO, *Jeux d'errance du chevalier medieval. Aspects ludiques de la fonction guerriere dans la litterature du Moyen Age flamboyant*, Leiden, E. J. Brill, 1988.

Además, el ideal caballeresco convirtió el patriotismo en un pretexto para salvar a la cultura europea de la absorción por los turcos otomanos. También arropó sus deseos de justicia con una llamada a la amistad como una de las normas fundamentales de las relaciones humanas. Europa creo una economía mundo, favoreció el comercio internacional, afrontó el reto de los descubrimientos geográficos en el Atlántico sur, cuestionó los intereses nobiliarios tradicionales, e hizo posible el Estado, y todo ello, escribe Johan Huizinga, porque "el concepto de un derecho internacional fue precedido y preparado por el ideal caballeresco de una vida recta de honor y de lealtad"[8]. De igual manera, ese ideal iluminó el camino hacia una reconsideración del papel del hombre en la sociedad en las obras de Erasmo de Roterdam, Antonio de Guevara o Baldasare Castiglione. Hay la impresión de que el mundo necesitaba un cambio profundo, y el ideal caballeresco se lo proporcionó.

Joanot Martorell, nacido entre 1405 y 1410, fue un caballero valenciano, que acostumbraba a retar a ultranza a sus oponentes en un campo cerrado y a citarse con ellos por medios de ingeniosas "letras de batalla". Precisamente a causa de una de esas disputas se vio obligado a marcharse a Inglaterra en 1438, donde leyó el poema anglonormando del siglo XII *Guy de Warwick*. Era el más eminente escritor de su país, aunque ese honor se lo disputaron poetas como Ausias March o Joan Roís de Corella, a quien a menudo plagia. Su obra maestra *Tirant lo Blanc*, escrita entre 1460 y 1464 fue publicada en 1490 por Martí Joan de Galba, que la tenía como prenda de un crédito, convencido de que la floreciente industria de la imprenta de Valencia la convertiría en un buen negocio, como en realidad así fue.

Martorell imagina un mundo dominado por el noble juego de reglas de honor que conduce a unos hombres elegidos a situar la justicia y la defensa de las mujeres en el principal objetivo de su existencia; unas ideas que, por cierto, estaban presentes en la mayoría de las Ordenes Militares creadas en esos años, como la famosa Orden del Toisón de Oro, emblema crucial de la casa de Borgoña, en la que tan a gusto ingresó el rey de Aragón Alfonso el Magnánimo. El personaje elegido para desarrollar esta concepción del mundo es un joven caballero de Bretaña que entra en escena montando en su caballo y dormido, pero al mismo tiempo es dolorosamente consciente de que una misión superior le estaba esperando: está convencido de que debe entrar en la orden de la caballería, y así se lo confiesa a un ermitaño que encuentra junto a la fuente, donde su caballo se ha parado para beber. La conciencia de querer formar parte de este selecto círculo de hombres elegidos adquiere un tono dramático, en el momento que el ermitaño le hace saber que todo lo que necesita conocer sobre el arte de la caballería "está escrito en este libro que algunas veces leo para recordar la gracia de Nuestro Señor que me ha hecho en este mundo, puesto que honraba y mantenía la orden de caballería con todo mi poder"[9].

Esta confesión coge desprevenido al joven Tirant que, desde ese preciso momento, sabe que la vida caballeresca pasa por un rito vinculado inexorablemente a la lectura de libros que hablan sobre la caballería y las aventuras de los nobles caballeros de la Tabla Redonda del buen rey Arturo. Y es consciente desde ese momento que la vida caballeresca es también un procedimiento para alcanzar la fama, esa modalidad de la inmortalidad que fue creciendo a lo largo del siglo XV entre los europeos preocupados por su papel en el mundo.

[8] J. HUIZINGA, "La valeur politique et militaire des idées de chevalerie à la fin du moyen âge", *Revue d'histoire diplomatique*, XXXV (1921), 126-138.

[9] *Tirant lo Blanc* –ed. castellana de Diego de Gumiel (1511)–; también en Madrid, Alianza, 1969, p. 125.

No puede decir que no haya sido advertido, y que sus andanzas a partir de ese momento no sean también un ejercicio de interiorización de los valores que algunos sospechan que solo pueden existir en los libros, y que precisamente por eso la caballería en esa época es una nostalgia de otros tiempos, un dorado esparcimiento para una clase ociosa que en Valladolid, Barcelona, Valencia o Florencia advierte la necesidad de encontrar una razón para la vida. Diego de Valera, Jean de Bueil o Martorell participan de una misma idea: sacar de la literatura esos valores y convertirlos en el sedimento de una nueva concepción de la vida social. El joven Tirant ejerce con sus acciones el poder sobre la sospecha de que sus actos sólo son materia de ficción; como el heroísmo sólo se encuentra en las películas contemporáneas; ésta es su misión y la conciencia de esa misión abre la novela al mundo real, al de las cosas cotidianas, la ambición, la crueldad, el sexo, la envidia. El interés humano del personaje creado por Martorell consiste en mostrarnos el mundo tal como era en su época, lejos del estereotipo acerca del Mediterráneo que a veces se tenía, y se sigue teniendo, como un *Mare Nostrum* apacible y hedonista, y entonces descubrimos a un hombre en pugna consigo mismo, en medio de una red de mujeres que tejen su vida (en otro lugar conté hasta siete)[10]: un caballero bendecido por el destino con una especie de aura como en otro tiempo tuvieron Godofredo de Bouillon, Guillermo el Mariscal, John Chandos, Boucicaut, Jacques de Lalaing, que son personajes históricos, o Lanzarote del Lago, Tristán de Cornualles, Perceval el Galés, Jean de Saintré que son personajes literarios. Puede sentir todo el peso de la vida al que combate con la levedad de su sentido lúdico y, al mismo tiempo, concebir su propio destino como un reto que, al cabo, se convierte en la leyenda del hombre que hizo aquello que los políticos europeos del momento no pudieron o quisieron hacer: defender Constantinopla del ataque turco.

A Isabel la Católica no le gustaba esa caballería tan comprometida con la vida social, tan implicada en la política internacional, y que estaba dando buenos resultados si nos atenemos a la vida y la obra de Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, un caballero de carne y hueso como los de la novelas (o quizás incluso mejor que ellos), valiente y generoso, seductor y amable, que supo hacerle frente al arrogante Carlos VIII de Francia, que se creía la encarnación de Alejandro Magno, al que los humanistas de su corte convirtieron a su vez en un modelo del buen caballero. Sin embargo a Isabel le gustan las historias fantásticas de héroes irreales, poco o nada proclives a meter sus narices en la política. A la Señora le gustaba el *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo. Fue esta novela, y no el Tirant, quien mantuvo la perversa actitud del conquistador en México, Perú y otros lugares de la recién descubierta América, mediante palabras, historias, y, sobre todo, mediante imágenes y metáforas. En cualquier zurrón de los conquistadores se colaba un libro de caballerías de los muchos que entonces se escribieron, y el ciclo de los Palmerines se convirtió en un verdadero *best sellers*. Cuando el cronista Bernal Diez del Castillo se enfrenta a lo que su percepción de la naturaleza no logra comprender lo despacha afirmando que todo eso son "las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de *Amadís*".

Esta imagen de la sociedad presente en los libros de caballerías contrasta con la descripción paródica que de esos valores encontramos en Ariosto y Spencer, por citar sólo dos grandes nombres; y aquí reside la diferencia entre Europa y Castilla en el siglo XVI. En una parte se busca el remedio a renovar los ideales de la caballería, en otra se busca trasladarlos

[10] J. E. RUIZ-DOMÈNEC, *Siete mujeres para Tirant*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1999.

a la esfera de lo literario: las andanzas de los caballeros dejan de ser un proyecto político para convertirse en un mero pasatiempo irreal. El pasado se sustituye por una suposición del pasado, y el futuro es vicario de esa concepción del pasado.

Cervantes entra en escena en este preciso momento. Su objetivo inicial es situar de nuevo el tema de la caballería en su lugar, pero de inmediato el arte de la novela le lleva por unos derroteros que no espera y se convierte en una reflexión en profundidad sobre la situación de un hombre ante el mundo. Don Quijote entonces deja de tener tiempo histórico para adoptar un tiempo mítico, como dice Carlos García Gual, y su novela ya no tiene edad pues se apropia de todas las edades.

Los temas del Quijote son un hombre vuelto sobre la lectura de libros de caballería, unos buenos, otros no tanto como descubrimos en el "donoso escrutinio" del cura y el barbero, que se aventura en el mundo para hacer realidad lo que sólo en sus largas noches de insomnio ha logrado entrever en los libros. Cervantes sabe que sólo puede avanzar en el sentido de la caballería escribiendo sobre ella en un tono paródico. Imagina qué hubiera podido ocurrir en su país si un hidalgo cincuentón se hubiera lanzado a los caminos para remediar entuertos y poner orden en una sociedad injusta y envilecida. Esta idea convierte a Cervantes en el principal escritor que contrapone el poder con la ilusión innata que de la justicia tiene el ser humano cuando se siente humillado.

Nada más lejano de la sofisticación del ideal caballeresco presente en la cultura libertina francesa en tiempos de Enrique IV con Montaigne al frente de ella, que el estrafalario hidalgo manchego, encerrado en una lectura sin distinción ni crítica que se eleva por encima de su condición sin percatarse de la distancia entre lo que dice y lo que hace. Entender "al caballero de la triste figura" para a través de él trazar un diagnósticos del mundo, es la misión que Cervantes se propone cumplir. El escritor crea una farsa con el fin de volver sobre la realidad de la caballería y descubrir cuándo y por qué se extravió en su país. Recobra la memoria de unos gestos sociales secuestrados por los libros de caballerías castellanos, y la coloca como un arma en manos de su personaje que se abre al mundo con doctas palabras sobre lo que fue (y es) el mundo de la caballería ante la total ignorancia de sus interlocutores. El resultado es un paseo crítico sobre la lucidez mental de una sociedad, un retrato impagable no sólo de la torpe política internacional de Felipe III sino de toda la sociedad española, pues el dogma ha vencido a la sutileza de las palabras y la cosas que permite un juicio positivo sobre la *incroyance*, motor de la modernidad. Aprender que el pasado no era lo que se decía en algunos libros de historia y que el presente no era tan brillante como mostraban los leguleyos de la corte, o algún autor de teatro, es ir mar adentro de los prejuicios anidados por una sociedad castiza y dormida.

El *Quijote* reúne todas las enseñanzas de más de dos siglos de renovación del ideal caballeresco y sitúa sobre ellos un juicio certero; por eso admira el Tirant y desdeña los libros de caballerías. Las acciones de Don Quijote deben ser juzgadas por su fidelidad al código de la caballería que propone como regla vital para él y para la sociedad de su tiempo, no por el hecho de ser un personaje estrafalario, sin el característico *glamour* de los cortesanos que admiraba Castiglione. La soledad de la primera salida contrasta con los ricos diálogos de las otras dos salidas en las que le acompaña Sancho. El viaje primero por La Mancha y después por los territorios de lo que entonces era la Corona de Aragón, llegando hasta Barcelona es un tributo a la noción de aventura de los caballeros andantes, y al mismo tiempo un modo de percibir lo que realmente ocurre en su país, que no le gusta.

Y lo que realmente ocurre en España es una absoluta falta de distinción, un apasionamiento por los aspectos vulgares de la vida humana, una ausencia de sentido crítico ante los

desmanes del poder o del dogma. Como en Martorell, como en Ariosto, y quizás como en Spenser, la búsqueda de la verdad de Don Quijote es incompatible con el universo totalitario. Y esa convicción la obtiene haciendo un largo viaje con el fin de ensanchar el horizonte de un país apresado por la historia. Esta forma de vida a contratiempo es un elogio a la cosmópolis que está a punto de perderse en Europa por la pinza creada por el rigorismo de los calvinistas y el tono reaccionario de la Contrarreforma. La modernidad a la que aspira Cervantes, y a la que hace partícipe a su protagonista, concede a la persona el derecho a enjuiciar al poder político, a tener unas reglas honorables donde la amistad con los iguales y la solidaridad con los débiles constituyan el fundamento de la sociedad. De nuevo el ideal de la caballería sustentando una renovación del tejido social y cultural de España, al tiempo que una transformación de sus valores literarios. Con ello, Cervantes inaugura la novela moderna, como Chrétien de Troyes inventó el modelo cortés donde las mujeres que miraban las hazañas de los caballeros fueron las verdaderas creadoras del universo literario como mecenas y como impulsoras de los temas.

El ideal caballeresco no es posible sin una dama. De Iseo a Angélica, las novelas de caballerías fueron el espacio privilegiado para reflexionar sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres. A esas relaciones la literatura les llamó amor. Tirant se había movido entre muchas mujeres con el fin de fijar la identidad de la elegida, de Carmelina, a quien le presta una atención especial, aparte de un deseo que no oculta en ningún momento. El amor es una manera de mostrar una sexualidad ardiente entre los jóvenes, pero también una declaración de principios tan radical como inesperada, y es que en el universo de la caballería las mujeres gustan más que los hombres. Lanzarote, Tristán, Orlando pierden la razón al ser rechazados por la mujer a la que aman: su locura se cubre de una dimensión melancólica sobre los límites del placer en la sociedad europea. También Don Quijote viaje al corazón de hielo de una dama, en este caso de Dulcinea del Toboso, disfraz del sueño erótico disfrazado de "señora de sus pensamientos", un lejano eco de aquella *gloriosa donna della mia mente* de la que hablaba Dante. El "encantamiento" a la que es sometida Dulcinea, pues siempre la vemos como una zafia aldeana de nombre Aldonza Lorenzo, ofrece escenas grotescas y divertidas, como la del capítulo décimo de la Segunda Parte, en la que se narra el encuentro en el río, con las que se busca reflexionar a fondo sobre la dimensión retórica de la poesía amorosa. Donde Martorell situó el plano de la sexualidad silenciada, Cervantes plantea la distancia entre la realidad y la literatura. Y lo hace con sentido del humor, como todo buen novelista, creando un espacio de reflexión que llegará hasta Flaubert y más allá. Don Quijote en ese momento pierde el principio de distinción que había constituido su razón de ser, y poco importa que lo reconozca cuando confiesa a Sancho "¿Ya no te he dicho que quiero imitar a Amadís, haciendo aquí del desesperado, del sandio y del furioso, por imitar juntamente al valiente don Roldán, cuando halló en una fuente las señales de que Angélica la Bella había cometido vileza con Medoro, de cuya pesadumbre se volvió loco, y arrancó los árboles, enturbió las aguas de las claras fuentes, mató pastores, destruyó ganados, abrasó chozas, derribó casas, arrastró yeguas y hizo otras cien mil insolencias, dignas de eterno nombre en la escritura? Y, puesto que yo no pienso imitar a Roldán, o Orlando o Rotulando (que todos estos tres nombres tenía), parte por parte en todas las locuras que hizo, dijo y pensó, haré el bosquejo, como mejor pudiere, en las que me pareciere ser más esenciales. Y podrá ser que, viniese a contentarme con sola la imitación de Amadís, que sin hacer locuras de daño, sino de lloros y sentimientos, alcanzó tanta fama como el que más"[11].

[11] *El Quijote*, I, 25 (ed. Riquer), Barcelona, Planeta, pp. 258-259.

Cuando Don Quijote, en su retiro de Sierra Morena, se vio súbitamente apresado en la duda de que todo aquello carecía de sentido, hizo lo que debe hacer todo ser humano dotado de sentido del humor: reírse de sí mismo. De ese gesto todo podemos aprender mucho aún hoy.

UN VIAJE SIMBÓLICO E INICIÁTICO

JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO
(UNIVERSIDAD DE SEVILLA, ESPAÑA)

Introducción-Dedicatoria

Una tarde de agosto de 1997, Nilda, en su casa de Buenos Aires, en presencia de mami, mi esposa y yo, nos leía con delicado gusto, espléndida pronunciación y entonación y profundo sentimiento *La Intrusa*, una célebre obrita de su admirado Jorge Luis Borges. Amante la profesora Guglielmi de la literatura, de la simbología y del pensamiento de Borges y Eco, me ha parecido lo más oportuno dedicar estas mis páginas en su homenaje a un viaje entre Vezelay y Compostela, deteniéndonos a contemplar algunas de las esculturas románicas, tan llenas de vida simbólica y, en algunas ocasiones, enigmáticas o iniciáticas, y algunos otros símbolos, propios del Camino de Santiago y el Camino mismo.

1. El comienzo del viaje

Comenzamos nuestro viaje en la Basílica de Santa María Magdalena de Vezelay. El camino se abre en el relieve del portal interior de la nave. El tema de los relieves se refiere al momento en que Jesucristo dice a los apóstoles "Id por el mundo entero, pregonando la buena noticia a toda la humanidad... A los que crean, les acompañarán estas señales: echarán demonios en mi nombre, hablarán lenguas nuevas... aplicarán las manos a los enfermos y quedarán sanos. Después de hablarles, el Señor Jesús subió al cielo y se sentó a la derecha de Dios" (Mr. 16, 15-18). "Al llegar el día de Pentecostés estaban todos reunidos en el mismo lugar. De repente un ruido del cielo, como de viento recio, resonó en toda la casa donde se encontraban, y vieron aparecer unas lenguas como de fuego que se repartían posándose encima de cada uno. Se llenaron todos del Espíritu Santo" (Hechos, 2, 1-4). "Ellos se fueron a predicar el mensaje por todas partes y el Señor cooperaba confirmándolo con las señales que los acompañan" (Mr. 16, 19-20).

Sobre el tímpano encontramos la descripción de Pentecostés con sus diferentes momentos y personajes, reunidos en una sola visión:

Jesucristo sentado en el centro de una aureola en forma almendrada, signo de su gloria de resucitado. Su gran estatura, sus brazos abiertos, su manto amplio y plisado y su serenidad, le confieren la majestad de Sacerdote y de Rey. De sus inmensas manos brotan las lenguas de fuego del Espíritu sobre los apóstoles.

Los Apóstoles, agrupados de tres en tres en ambos lados de Jesucristo, unos todavía sentados y otros casi de pie, con actitud de alejarse hacia cada uno de los puntos cardinales. A la izquierda está Pedro, a quien conocemos por las llaves, el primero de los doce. Todos llevan el Evangelio, la "Buena Nueva", que tienen por misión aportar a toda la humanidad. En la parte superior, a la derecha y a la izquierda de Cristo, las olas del "agua viva, luciente

como el cristal, que salía del trono de Dios" y "un árbol de la vida: da doce cosechas, una cada mes del año, y las hojas sirven de medicina a las naciones" (Apocalipsis 22, 1-2).

Los pueblos evangelizados. Es difícil la interpretación de cada escena, pero se trata ciertamente de la predicación de los apóstoles a gente diferente de origen y de los milagros que confirman esta predicación, en particular, las curaciones: ciertos personajes hablan animadamente, mientras que otros muestran, aparentemente, miembros curados.

La gente que rechaza o ignora el Evangelio. A la izquierda, la procesión para la celebración de un sacrificio según la Ley Mosaica: Judíos y Romanos. A la derecha, razas legendarias: gigantes, pigmeos, personajes con grandes orejas. Están separados de Jesucristo y los apóstoles por un friso ondulado. No obstante, ellos también forman parte del designio de Dios. Los apóstoles san Pedro y san Pablo descienden hacia ellos desde el mundo del Espíritu para llevárselos a través de las aguas del bautismo.

Los signos del Zodiaco y los trabajos de los meses. Viviente para siempre, Cristo es rey, no sólo del universo, sino también de la eternidad, es señor del espacio y del tiempo. Esta es la significación del arco del zodiaco cuyos signos, inscritos en medallones, alternan con los trabajos de los meses correspondientes. En la cúspide entre Cáncer y Leo, un perro, un acróbata y una sirena forman la rueda.

Con esta profunda presentación y consideración podemos partir hacia Santiago, pero antes de salir, de los cientos de bellísimos capiteles románicos que representan escenas del Antiguo y Nuevo Testamento, de la vida de los santos y de motivos míticos, elegimos uno: el molino místico. Un hombre, calzado y con una corta túnica, vierte trigo en un molino mientras que otro hombre, con la frente despejada, los pies descalzos y vestido de una amplia toga, recoge la harina. De hecho hay que ver en el primer personaje a Moisés y en el grano que vierte en el molino a la Ley Mosaica, el Antiguo Testamento, recibido en el monte Sinaí. El molino que muele el trigo, es la personificación de Jesucristo (la rueda del molino está marcada con una cruz) y el hombre que recibe la harina, símbolo de la Nueva Ley (Nuevo Testamento), es el apóstol san Pablo. La Ley Mosaica contenía la Verdad, pero se trataba de una verdad oscura, escondida, como en la harina los granos de trigo. Mediante el sacrificio de Cristo en la cruz, ella se ha transformado en una harina asimilable, la nueva ley del Evangelio, que san Pablo recibe la misión de recoger para después distribuirla.

2. De Vezelay a Compostela

a. Los símbolos del peregrino

Partidos de Vezelay camino de Compostela hemos de contemplar necesariamente los símbolos propios del peregrino y del camino.

La *Guía del peregrino* de Aymery Picaud señala que se vendían en Santiago, en el Paraíso detrás de la fuente, en la plaza de entrada del portal norte de la catedral de Santiago, *crusillae piscium, id est intersigna beati Jacobi.*

El hábito, el vestido que lleva el peregrino y que lo sacraliza. El hábito característico del peregrino es la "pelerina", de la que afirma el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*: "Toquilla de punto, como capa corta, que usan las mujeres. Las diferentes formas de esclavina".

El libro, especialmente si está cerrado, es el secreto divino. Corresponde, en este caso, al Evangelio, el libro que tienen en sus manos los apóstoles de Vezelay y de Compostela.

El morral. Desde muy antiguo se conoce la existencia de oraciones y bendiciones para

el viandante. Pero los rituales y las misas de bendición de los peregrinos conocidos son de principios del siglo XI (Misal de Vich, 1038). Sólo se bendecían el morral y el báculo. La fórmula es recogida por otros ceremoniales y también por el *Códice Calixtino* del siglo XII ofreciendo además el significado y la explicación de los atributos que se bendicen.

En la oración propia del morral se desea que "castigado y enmendado te apresures a llegar a los pies de Santiago". El morral, escarcela, esportilla, bolsa, zurrón o mochila (*pera* en latín) era la despensa de víveres y provisiones para el camino y es un símbolo de la caridad para dar y ofrecer de la misma comida a los demás. Esta bolsa colgada al cuello, a la cintura o a los lomos del caballo, de donde se derivan los distintos nombres, pasa a ser un atributo propio del peregrino. Se llenaban con trozos de carne seca (cecina) o de pescado y un mendrugo o cacho de pan de los limosneros o alguna fruta usurpada junto al camino, de cuyo hecho la documentación ofrece suficientes quejas. Suele llevar como adorno una o más conchas, tal como vemos en las representaciones artísticas ya en el siglo XII. Las "peras" se vendían en la puerta del Paraíso, hechas de piel de ciervo, las de mejor calidad, pero también había de otros cueros de distintos animales y las formas son variadas dentro de una tipología bastante fijada, más estrechas arriba que abajo.

El báculo. Uno de los grandes peregrinos de la historia bíblica fue Jacob, que en cierto modo prefigura a Santiago. Sabemos que Jacob, después de obtener la bendición de su padre Isaac, dejó la casa paterna por miedo a su hermano Esaú para dirigirse a Jarán. Jacob abandonó su hogar sin llevarse nada, salvo al báculo del peregrino (Gén. 32,10). Bastón o cayado es el del pastor, es el atributo a Cristo Buen Pastor que guía su rebaño (Sal. 23; Is. 40,11; Jer. 23,1-3; Ez. 34; Mt. 18,12-14; Lc. 15,4-7; Jn. 10,1-16); es el báculo episcopal del obispo que se preocupa de sus fieles; es el bordón del peregrino que anda su camino.

En la oración del báculo se dice "que sea como apoyo de la marcha y del trabajo para el camino de tu peregrinación para que puedas vencer las catervas de tus enemigos y llegar seguro a los pies de Santiago". El báculo, cayado, bastón, palo o bordón (de *burdo* en latín, que significa asno, jumento o mulo por las funciones de apoyo y carga que debe hacer), es un palo o bastón más alto que la estatura que la persona que le lleva, rematado en el extremo inferior con una punta de hierro, como apoyo y defensa, no importando la forma que tenga la terminación superior. El palo sirve para apoyarse al caminar por eso debe ser más alto que la persona, porque permite hacer cuatro pasos cada bordonada marcando un ritmo y cogiéndole de la parte alta con la mano levantada a la altura de la cabeza, permite la circulación de la sangre por el brazo y el cuerpo sin que se acumule en las manos. Los bastones bajos son para apoyarse, no para caminar, como los que utilizan los ancianos, que se apoyan, pero no caminan.

El bordón sirve para ahuyentar a los animales: los lobos y los perros que salen al camino y acechan a los peregrinos. Son una clara alusión a los demonios que impiden la peregrinación. También se usaban para señalar los días del viaje o los días de estancia en los albergues, con una muesca del cuchillo o para poner las fechas de inicio y de final del viaje. Algunos bordones de peregrinos se representan con un hierro en forma de ángulo en la parte de arriba para colgar la calabaza sirviendo de contrapeso móvil, pero debe ser una costumbre de época barroca.

El báculo significa apoyo y el apoyo mayor es el de la fe y la fe se centra en uno de los misterios más incomprensibles, la creencia en la Trinidad a quien recuerdan los tres apoyos: las dos piernas y el bastón, según la liturgia de la bendición. Se conocen muchas historias de báculos florecidos milagrosamente, como la vara de Moisés. Existe también el báculo patriarcal en forma de T y el báculo episcopal de los obispos.

La concha de Santiago es un molusco que se encuentra en cantidad en la costa por

donde llegaron los despojos mortales de Santiago. Concha, es algo cerrado, protector: como la concha de la ostra protegiendo la perla, como el sexo femenino donde se hace presente la vida; como concepción, comienzo de una vida. Estilizada, está formada de líneas convergentes que evocan la flor de lis o el tridente de los druidas (en el que cada uno de los rayos simboliza: amor, justicia y verdad) o aún la pata de oca. En muchas simbologías la oca es portadora de mensajes del más allá. Se la encuentra en las sepulturas de Europa entera. La concha de Santiago es el signo de los peregrinos que van a Compostela. Los artistas se la han dado también a san Roque (por lo que es frecuente confundirlo con Santiago); es reconocido por la herida de su muslo desnudo y el pan que le da un perro.

La calabaza. Uno de los distintivos más característicos de los peregrinos jacobeos, pero que no entraba en la liturgia o ceremonial de iniciación viajera, es la calabaza, llamada de peregrino. La calabaza entra entre los útiles del romero más tarde, ya que se cultiva en el sur. Se llevaba colgada del báculo, lugar poco cómodo para caminar, a la cintura o en el morral. Era portadora de agua o de vino (y tal vez de algún licor de los monasterios) pero también era la medida de la templanza en el beber.

b. Los símbolos del camino

En primer lugar el propio *camino* como símbolo. Son muchos los símbolos elementales que pueden asociarse al del camino: el puente, la escala, la montaña, etc. En la cultura de los Israelitas, en sus orígenes un pueblo nómada, la noción de camino es esencial. El camino hacia nuevos pastos toma una dimensión sagrada cuando el Pueblo vive el Éxodo para encontrar la Tierra prometida (Ex. 6,8), la Deportación a Babilonia, el Retorno del Exilio, y después la Diáspora. Con Cristo este camino deja de ser el camino terrestre. "Yo soy el camino, la verdad, la vida" (Jn. 14,6). Cristo es el Camino "que conduce al Padre"

La concha y el agua nos ponen en relación con *la pila bautismal*, que todas, al menos en el románico y gótico y aun en el barroco adoptan la forma de concha. Esta imagen de concha desaparece más tarde al olvidarse un símbolo que relaciona el agua con la concha y el bautismo con el nacimiento o renacimiento a la vida de la gracia.

En la ruta jacobea pueden aún encontrarse pilas bautismales de rara calidad y belleza como la de Redecilla de Campos, Grañón, Támara, Boadilla del Camino, Villasirga y otras.

El grupo de pilas románicas ofrece símbolos relativos al Paraíso o Jerusalén celestial, como soles, lunas, estrellas o arcos sobre columnas; a la eternidad con cintas, entrelazados, palmetas y en algunos casos inscripciones en latín. La copa en forma de concha se apoya sobre una columna con estrías, o sobre varias columnas con número variable, cuatro, ocho, apoyadas sobre una parte baja con representación de animales monstruosos, significantes del mal.

Las pilas góticas ofrecen escenas de la vida de Cristo relativas a la Resurrección (Lázaro, Marías ante el sepulcro) o manifestación de su divinidad (Reyes Magos, Monte Tabor, Tentaciones en el desierto), bajo arcos que recuerdan la Jerusalén celestial. De este grupo la más importante es la de Támara del siglo XV.

Bajo las arcadas conopiales del siglo XV, representando la ciudad celeste con decoraciones florales y niños con cintas enderezadas, hay ocho escenas de la vida de Cristo: Resurrección de Lázaro, Manifestación de la Divinidad de Jesús en el Monte Tabor, entrada de Jesús en Jerusalén, expulsión de los mercaderes del Templo, última Cena e institución de la Eucaristía, Oración de Jesús en el huerto de los olivos, Bautismo de Jesús y Tentaciones de Jesús. Continúa, por tanto, la división octogonal, pero donde los símbolos se sustituyen por

escenas y descripciones más realistas, permaneciendo el sentido de ciudad celeste, destino del cristiano que por las aguas se purifica del pecado naciendo o renaciendo al mundo espiritual y salvífico.

La luz, y especialmente la de *las estrellas*, está presente en todas partes en el tema de Santiago. El nombre de Compostela viene en efecto de *Campus Stelae*, el campo de la estrella. Un sueño, tenido por Carlomagno, le muestra que era suficiente seguir la Via Láctea hacia el oeste para llegar a Santiago, como lo hace el peregrino. El relicario conservado en Aquisgrán muestra un doble camino de estrellas. Numerosos nombres de lugares derivan de la palabra estrella como Estella, Lizzera, Liciella, Aster. En la tradición bíblica, Dios es la luz (Salmo 27,1; Is. 60, 19-20), sin que la luz sea divinizada, pues Dios separa la luz de las tinieblas (Gn. 2,3). Cristo es la luz del mundo (Jn. 9,5; 18,12). El camino hacia la Salvación es una lucha contra las tinieblas, que los hombres realizan a la luz del Espíritu.

En las iglesias, la orientación, las apariciones del sol, han sido siempre muy precisamente estudiadas: así, por ejemplo, el misterio de la luz en San Juan de Ortega. En los equinoccios, entre el 20 y el 25 de marzo y de septiembre, el sol de poniente entra por una ventana de la fechada e ilumina, mientras se desplaza, hasta desaparecer, el gran capitel románico de la iglesia. Se trata de uno de los capiteles más hermosos de toda la época románica con escenas múltiples. Representa al ángel Gabriel anunciando a María que es madre de Dios. Continúa la escena con María visitando a su prima Isabel, que pone la mano sobre el vientre de la Virgen-madre. En la esquina está José, apoyado en su bastón patriarcal en forma de T (Tau) y de espaldas al nacimiento donde está María en el lecho y Jesús en el pesebre, con los animales, el buey y la mula, mientras el ángel pone la mano en el hombro de José y le señala lo que acontece. Es la forma normal de representar a José apoyando su mano en la cara, expresión de inquietud y preocupación como queriendo significar que él nada tiene que ver en la concepción de Jesús. Continúa la escena con una figura femenina: la clásica acompañante o ama que atiende en el parto a la señora y termina el capitel con el ángel anunciando a los pastores que ha nacido Dios, sobre la escena del nacimiento penden de una viga tres lámparas de aceite y una estrella, la estrella de Belén que anuncia a los Reyes y pastores conduciéndolos al lugar. Las tres lámparas (también pendían tres lámparas sobre el altar de Santiago de Compostela, según el *Códice Calixtino*) son simbólicas: la fe, la esperanza y la caridad.

Los días equinocciales de marzo y septiembre, el sol se sitúa en el horizonte en línea con tres ventanas de la fachada del siglo XV: una central que es un rosetón o rueda del sol y de la fortuna, propia del gótico, que al no tener vidriera (perdida después de la restauración de 1966) el sol penetra hasta situarse en el centro del ábside mayor. Las otras dos ventanas, una ojival en la parte izquierda de la fachada sobre la que se ha construido la espadaña y la otra vertical cerrada por un alabastro en el lado de la nave derecha, permiten la entrada del rayo solar hasta situarse en el centro de los dos ábsides laterales de la cabecera repitiendo los tres al mismo tiempo, el óculo y las ventanas, el ritual de la luz.

El espectáculo, por lo menos sugestivo, no es un hecho inventado por los artistas del románico, pues habría que suponer que la interminada iglesia del siglo XII ofrecía en la pared de cierre unas ventanas situadas en esa misma posición. Hecho improbable. Las actuales aberturas se han hecho en una fachada del siglo XV, cubiertas, como es normal, con vidrieras que impedían el paso del rayo solar. Al retirar, durante la restauración de 1966, las vidrieras y otros objetos, como el órgano, el facistol y otros muebles litúrgicos, se pudo observar esta coincidencia. Pero el misterio de la luz permanece a pesar de todas las explicaciones.

c. Los números del camino

El número tres. Este número de amplios significados desde el punto de vista cosmogónico, es particularmente importante dentro de las sociedades secretas, particularmente en la Francmasonería. El número tres es un número que sugiere la estabilidad y la armonía, Una silla con dos patas no puede sostenerse, con tres sí puede hacerlo. El tres sugiere la superación de la dualidad, la armonización de los opuestos.

El número tres es para los cristianos el de la Trinidad divina: Dios es uno y tres a la vez. Cada una de las Personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu, se distingue de las otros dos, pero siempre en relación con la única esencia divina que les reúne. Es en esta unidad trina y en esta trinidad única que reside el Misterio. Se atribuye a cada una de las Personas una operación propia: la potencia al Padre, la inteligencia al Hijo, el Amor al Espíritu. La Trinidad Cristiana encuentra una primera formulación cuando Yahvé Sabaot es llamado: "Santo, santo, santo" (Is. 6,3). Del mismo modo la estancia de Cristo entre los muertos, que dura tres días, es prefigurado por la prueba de Jonás que permanece el mismo tiempo en las entrañas del pez (Jon. 2,1; Mt. 12,40). Las virtudes teologales que nos llevan a Dios son tres: la Fe, la Esperanza, y la Caridad. Muchos símbolos o figuraciones se han intentado para representar la Trinidad, que también se encuentran en al Camino de Santiago: los tréboles de tres hojas, el triángulo equilátero, los tres círculos entrelazados, los tres ángeles del encinar de Mambré que visitaron a Abrahán, la asociación del trono (la potencia del Padre), del libro (la inteligencia del Hijo Palabra de Dios) y la paloma (el Amor del Espíritu).

El número cuatro representa la tierra, lo creado aprehendido en su totalidad. Cuatro ríos salen del Paraíso terrenal (Gen. 10,15). Cuatro son los pilares del Universo, los elementos, las fases de la luna, las extremidades de la tierra (Apocalipsis 7,1; 20,8), los puntos cardinales, los vientos (Je. 49,36; Ez. 37,8; Dn. 7,2), las estaciones. El número cuatro esta ligado al cubo, que igualmente simboliza el mundo sensible en su complejidad. Los brazos de la cruz son cuatro. El cuatro significa la universalidad y la plenitud de la salvación. Los Evangelios, que testimonian la Encarnación de la Divinidad son cuatro y la figura única y cuádruple que los simboliza es el tetramorfos (Ez. 1,4-28; Apocalipsis 4,6-8). Las virtudes cardinales, más accesibles al hombre que las tres virtudes teologales, son cuatro: Justicia, Prudencia, Fortaleza y Templanza. Se llaman "cardinales", es decir, axiales, porque ellas definen los ejes del mundo moral. Los cuatro ríos saliendo del Paraíso se representan en la Puerta del Paraíso de Compostela.

El número ocho. Si el siete es el número perfecto ¿qué no será el ocho que es la perfección más uno? Si el número siete es el símbolo bíblico de la Alianza y de la Ley, el ocho es el número que va más allá. Muerto en la víspera del séptimo día, Cristo ha resucitado el día octavo. El ocho es el número de la Resurrección, el de la Salvación, pero igualmente el de toda la humanidad. El ocho es el signo de una era nueva. Las Bienaventuranzas que proclama el espíritu nuevo del Reino de Dios son ocho (Mt. 5, 1-12). Ocho son los lados del Templo de Jerusalén, ocho son los lados de los baptisterios cristianos que abrían la celebración del sacramento de la vida nueva. Ocho fueron los lados de la capilla real que Carlomagno mandó construir en Aquisgrán, que representaba el Paraíso, la Ciudad Eterna y ocho los lados de su corona imperial. Ocho son los lados que, quizás los templarios, edificaron en iglesias cercanas al camino de Santiago como la Eulate en Navarra o la de la Vera Cruz en las afueras de Segovia.

El número nueve, es el número de la triple perfección y el número que regenera todas las cosas. Fruto del tres, multiplicado por sí mismo, el número nueve es el del milagro, como producto de la divina Trinidad. Nueve meses separan la Anunciación (25 de marzo) de la

Navidad (25 de diciembre), el tiempo de una gestación humana, aunque la concepción del Hijo de Dios se hizo por obra del Espíritu. Según el Pseudo-Dionisio, los ángeles se organizan en una jerarquía de nueve coros. Dante Alighieri en su *Vita Nouva* (caps. XXVIII a XXXI) analiza el simbolismo del nueve y lo relaciona con la Dama y con la Trinidad. Según una tradición retomada por Dante Alighieri en su *Divina Comedia*, a los nueve coros de ángeles corresponden nueve esferas celestes. Se encuentra la misma lógica celeste para los nueve círculos del Infierno y para las nueve terrazas del Purgatorio.

En el Camino de Santiago nos encontramos con constantes y a menudo veladas alusiones al número nueve. Al venir Santiago a España convierte, según la leyenda, a nueve discípulos: Torcuato, Isacio, Eufrasio, Cecilio, Segundo, Indalecio, Tesifón, Atanasio y Teodoro. También podemos relacionar el número nueve con los caballeros templarios originales que fueron: Hugo de Payens, Andrés de Montbard, Godofredo de Saint Omer, Payen de Montdidier, Archambaut de Saint Amand, Godofredo Bisol, Gondemar, Hugo Rigaud y Rolando, cuatro de los cuales quedaron plasmados en el sepulcro de la dama de la iglesia de Villasirga (quizás Leonor Ruiz de Castro, segunda esposa del infante don Felipe, hijo de Fernando III, primer arzobispo de Sevilla). Este número nueve se repite mágicamente en todo lo relacionado con el misterio de Compostela culminando con las nueve puertas de la Catedral. La iglesia se compone de nueve naves y sesenta y tres (o sea nueve por siete) pilares y columnas iluminadas por sesenta y tres vidrieras.

El número trece. Según el *Códice Calixtino* el Camino se recorre en trece etapas o dietas. Esto es, a todas luces, imposible si se hace a pie. Con ello se nos está sugeriendo algo relacionado con el número trece, un número que tradicionalmente se asocia con la muerte. Decimotercera letra del alfabeto hebreo, la *Men* es en hebreo la inicial de *Mavet*, "muerte", y en árabe la *Min* corresponde a *el-mawt*, "la muerte". El trece alude al tránsito de la muerte, el viaje a la ultratumba, el camino iniciático por excelencia.

Estar sentados trece a la mesa trae desgracia, según el recuerdo (consciente o inconsciente) de la última Cena de Cristo con los doce apóstoles; en el curso de la Cena Jesús anunció que uno le traicionaría. El viernes trece lleva desgracia pues la muerte de Jesús tuvo lugar en un viernes que siguió a la cena en la que estuvieron presentes trece convidados.

3. Por fin Compostela

Por fin llegamos a Santiago. Ciertamente, para el peregrino la puerta más importante es hoy la Puerta del Perdón. Esta puerta se abre solamente en los años jubilares haciendo caer el muro que la cierra durante los años no jubilares y que impide el ingreso. El peregrino al entrar tiene la costumbre de tocar las jambas y santiguarse, en señal de que entra en un espacio diferente, porque para el peregrino y el creyente, el espacio y el tiempo no es homogéneo, sino diferente.

El *Códice Calixtino* afirma que los peregrinos entraban en la basílica compostelana por la puerta septentrional, al lado del Camino, llamada francígena y conocida como la de la Azabachería, que describe con toda clase de detalles en su iconografía. En este lado estaba situado el Paraíso o atrio y la fuente donde hacían abluciones los peregrinos. Está muy claro que la puerta es el acceso al paraíso y la fuente es el símbolo de la vida por el agua y las abluciones, antes de entrar a ver al Apóstol tan deseado a lo largo de una costosa peregrinación. Todo ha cambiado por descuido y desconocimiento del lenguaje simbólico. La Puerta Santa o del Perdón actual es una puerta neoclásica sin símbolos, rehecha en el siglo XVII.

Pero volvamos a la puerta del Paraíso de Compostela. Esta puerta desapareció y fue

reconstruida por completo entre 1757 y 1770. Es conocida y descrita en la guía oficial del *Códice Calixtino*. La descripción ofrece todos los elementos de una portada románica. Se conoce esta puerta con tres denominaciones distintas: de la Azabachería, porque ante sus puertas los peregrinos podían comprar objetos de recuerdo realizados en este material; del Paraíso, porque se abría ante el gran atrio llamado del Paraíso; y Francesa, porque por ella accedían a la basílica los peregrinos de más allá de los Pirineos. Sobre las columnas laterales, de número variable, estaba sentado el Pantocrator, señor todo poderoso, y los cuatro evangelistas (posiblemente con los símbolos del Tetramorfos: el buey como san Lucas, el águila como san Juan, el león como san Marcos y el ángel como san Mateo, símbolos tomados del libro de Ezequiel (11, 6-14) y del Apocalipsis (4, 6) y de los que san Jerónimo ofreció una significación más concreta: el hombre, la encarnación; el buey, la pasión; el águila, la resurrección; el ángel, la ascensión, con lo que quedaban simbolizados los cuatro momentos más importantes de la vida de Jesucristo, enseñada por los cuatro Evangelios. El número cuatro está cargado de simbología. En las jambas de las puertas aparecen los apóstoles bendiciendo a los que entran y ofreciendo con sus libros en la mano los misterios de la enseñanza religiosa, al igual que el Pantocrátor

El autor del texto coloca a Adán y Eva en el Paraíso donde Dios les recrimina su pecado y terminan expulsados del mismo lugar. Es la mejor manera bíblica de significar el pecado y la pérdida de la felicidad: la expulsión supone la búsqueda del Paraíso perdido; es la escena más oportuna para decorar una puerta como ésta, que recibía a la mayor parte de los viajeros procedentes del Camino francés. El propio Calixtino afirma: "Adán es considerado el primer peregrino, pues por haber traspasado el precepto de Dios tiene que salir del Paraíso y es lanzado como al destierro de este mundo, y por la sangre de Cristo y su gracia es salvado. Del mismo modo, el peregrino, alejándose de su domicilio, es enviado a la peregrinación por un sacerdote, so pena de sus pecados, como a un destierro, y por la gracia de Dios, si se confiesa bien y termina su vida abrazando su penitencia, se salva".

Bestias, hombres, animales, flores y demás elementos describen la vida del hombre sobre la tierra, el escenario donde peregrina en busca de la felicidad perdida, que sólo está en el sometimiento al todo poderoso señor del tiempo y del espacio (Cronocrátor) y del Universo (Pantocrátor).

Más arriba estaban representados los meses del año por medio de los mensuarios o calendarios durante los cuales el hombre realiza sus actos y trabajos y por los cuales se ha de salvar en este destierro. Los mensuarios tienen un sentido cronológico de la medida del tiempo litúrgico y de la temporalidad de la vida humana ante la eternidad del Pantocrátor. De este calendario sólo se conserva, en el Museo de la Catedral, la representación correspondiente al mes de enero: un campesino sentado en un taburete que se abriga con el tradicional balandro mientras se calienta pies y manos al amor de la lumbre. Parece una referencia al castigo impuesto a los hombres por el Pecado Original: la condena al trabajo.

La promesa mesiánica se evoca mediante el Sacrificio de Isaac, anuncio del holocausto del Salvador en el Antiguo Testamento, y la figura cristológica de David, caracterizado como salmista, tañendo su vihuela, y como vencedor de las fuerzas del mal, entronizado en un sitial cuyas patas y brazos se decoran con garras y cabezas felinas.

En este mismo contexto alegórico deben interpretarse los relieves de las mujeres que sostienen sobre sus regazos, un racimo de vid y un cachorro de león. Son imágenes que aluden a la muerte redentora, al sacrificio eucarístico y al carácter justiciero y victorioso de Cristo en su calidad de "león fuerte" de Judá. Otro personaje con un gallo y una serpiente insiste en este sentido triunfal presentando ahora al Mesías como aniquilador del mal, ya que el basilisco, monstruo híbrido de ambos animales, es emblema del demonio.

El programa iconográfico se concluye con el Anuncio del ángel a María que supone el inicio de la promesa redentora. Con esta escena se recalca la contraposición entre Eva, introductora del mal en el mundo, y la Virgen, la Nueva Eva, de cuyo vientre inmaculado nacerá Cristo, el Nuevo Adán que con su sacrificio en la cruz abrirá otra vez el Edén a los hombres.

No podían faltar dos enormes y feroces leones en actitud vigilante, custodiando la entrada en la puerta del Paraíso, al igual que las cabezas de toro.

Las otras dos puertas, por existentes, son más conocidas y apenas nos detendremos en ella. La Puerta de las Platerías es la única de las descritas en el *Códice Calixtino* que ha llegado hasta nuestros días. En la decoración prosigue el discurso doctrinal de la Puerta del Paraíso: el relato de la creación, la caída y el anuncio del Nacimiento del Mesías continúa aquí con el cumplimiento de la promesa salvífica. El destierro del Edén, figurado sobre los capiteles extremos de las arcadas, sirve de vínculo entre ambos ingresos.

En el epígrafe gravado en el dintel del pórtico de la Gloria se lee: "En el año de la Encarnación del Señor 1188, era 1226, a 1° de abril, fueron asentados los dinteles del pórtico principal de la Iglesia del Bienaventurado Santiago, por el Maestro Mateo, que dirigió la obra desde los cimientos". La cartela resulta de una solemnidad insólita. La doble referencia cronológica al cómputo cristiano y a la era hispana, obedece al deseo de proclamar a toda la cristiandad un hecho relevante del santuario al que peregrinan todas las naciones de la tierra, al igual que a su modelo apocalíptico, la Jerusalén Celeste.

El 1 de abril de 1188 coincidió con el viernes de la cuarta semana de Cuaresma. Su proximidad a la celebración de la Pascua no parece casual, sobre todo si se tiene en cuenta que la muerte y resurrección de Cristo conforman el verdadero sustrato litúrgico del discurso iconográfico del Pórtico de la Gloria. Así lo testimonian el amplio despliegue de atributos de la Pasión en el tímpano, la referencia al Descenso a los infiernos del vano izquierdo y la enfática insistencia en su triunfo redentor. Además el único capitel historiado del Pórtico, dispuesto bajo los pies de Cristo triunfante con las llagas de la Pasión que centra el tímpano se decora con el tema de las Tentaciones, episodio evangélico que se rememora en el primer domingo de Cuaresma. Precisamente sobre este pasaje se cimenta de forma física y simbólica el programa del tímpano, del mismo que con su relato se inicia la gesta que tiene su culminación en la celebración pascual. Cristo aparece como el Sumo Sacerdote que con su sangre construye un nuevo tabernáculo, redime los errores de la Antigua Alianza (Descenso a los Infiernos) e instaura la Nueva Alianza cuyo cumplimiento se evoca en el Juicio Final del arco de la derecha y en la Gloria del ingreso central.

Bibliografía

Jean CHEVALIER y Alain GHEERBRANT, *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, 1986.

M.-M. DAVI, *Initiation a la Symbolique Romane (XII siècle)*, Montreal, Flammarion, 1977.

José FERNÁNDEZ ARENAS, *Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea*, León, 1998.

Michel FEUILLET, *Lexique des Symboles Chrétiens*, París, Puf, 2004.

Isabel FRONTÓN SIMÓN y F. Javier PÉREZ CARRASCO, *Catedrales Románicas*, Madrid, 2004.

Almudena GARCÍA-OREA, *Animalario peregrino. Un Bestiario del Camino de Santiago*, Madrid, 2004.

Francisco IÑIGUEZ, *Signos Medievales. Iconografía y Arquitectura. Compilación de artículos*, Zaragoza, 2003.

José JIMÉNEZ LOZANO, *Guía Espiritual de Castilla*, Valladolid, 2004.

Ulrike LAULE y Uwe GEESE, *Románico*, Berlín, 2003.

Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, 2004.

Juan MATEOS y Fernando CAMACHO, *Evangelio, Figuras y Símbolos*, Córdoba, 1989.

Julio PERADEJPRDI, *Símbolos fundamentales del Camino de Santiago*, Barcelona, 2003.

ZECCHE E MONETE NEL MEDIOEVO

GIGLIOLA SOLDI RONDININI
(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO, ITALIA)

"La Zeccha... la se dia a chi fa miglior partito, cioè migliore e più moneta ogni anno...". Così scriveva Antonio da Landriano a Galeazzo Maria Sforza, duca di Milano, il 28 maggio 1474 "pro incantatione Ducalis Officinae Monetariae (vulgo Zecchae)", sollecitando il suo Signore a prendere subito una decisione in merito a uno dei problemi più pressanti tra quelli che affliggevano lo Stato, ossia la produzione del denaro, e ribadiva la necessità di trovare presto una persona valida perché "solo resta a dare via la Zeccha a chi fa più quantità di moneta e migliore...": l'officina monetaria di Milano era infatti data in appalto a chi offriva la somma maggiore in uno con le garanzie di un'accurata e onesta lavorazione; di norma, coloro che prendevano parte alla gara appartenevano alle famiglie più ricche e più in vista, molto spesso nobili membri dello stesso governo.

Ma sulla monetazione milanese ritornerò più avanti, dal momento che, essendo la storia delle zecche e delle monete tra le più affascinanti e più significative per i molteplici aspetti che vi sono insiti –economico/ commerciali, storico/ politici, tecnologici e artistici– penso valga la pena di percorrerla anche se brevemente.

1.- Quando, dopo il sistema del baratto, per le transazioni si ricorse al pagamento tramite metallo a peso, qualcuno pensò, fu forse un mercante o un banchiere orientale del tempo, di rendere più agevole questo sistema imponendo un *sema,* ossia un segno sul pezzo di metallo per garantirne il peso e quindi il potere d'acquisto: di qui il passo alla creazione di un luogo ove tale segno fosse imposto, fu abbastanza breve, perché coloro che se ne interessarono compresero immediatamente l'utilità e il guadagno che ne potevano derivare. Per la sede di produzione delle monete fu coniato, forse nelle officine arabo-normanne dell'Italia meridionale, il termine zecca, che di là passò nell'uso comune.

Varie nel tempo e nei luoghi le sedi delle zecche, ma in modo significativo collocate nell'antichità talvolta presso il centro del governo (nella Roma repubblicana in Campidoglio; a Costantinopoli forse presso il palazzo imperiale), o, nel mondo arabo, vicino alle moschee e alle miniere da cui veniva estratto il metallo, ma via via, con il passare del tempo e in coincidenza del fatto che gli stati considerarono la moneta un simbolo della loro sovranità (epoca moderna), in luoghi specifici. Nella Serenissima Repubblica di Venezia, la sede si trovava vicino al Palazzo ducale; a Firenze presso Palazzo Vecchio, a Siena presso il Palazzo del Comune, a Milano presso il Foro della città tardo-imperiale (esiste tuttora vicino alla Borsa degli Affari la via Moneta), a Genova, in una sede espressamente costruita alla metà del secolo XII; era una molteplicità di officine, talvolta gestite dallo stato, talvolta date in appalto, che coniavano i metalli spesso portati dai privati, trattando il prezzo della coniazione e valutando il metallo consegnato sulla base del titolo e del peso stabiliti dallo stato, che avrebbero dovuto essere, a sua garanzia, in corrispondenza del valore imposto, che però non sempre coincideva con il corso assegnato dal mercato alla moneta.

Varia la situazione nel resto d'Europa. In Francia, ad esempio, sembra che fino al secolo XIV fossero gli stessi zecchieri a scegliersi la sede, spesso in case private possedute o affittate a vario titolo; a Londra, invece, già alla metà del secolo XII esisteva un luogo specifico per la produzione della moneta: verso la fine del Duecento fu la Torre di Londra, dove rimase per oltre due secoli; nel mondo germanico, le officine erano molte, frammentate e nei luoghi più diversi. Differente il caso del Portogallo, dove, essendo la monetazione considerata subito un privilegio sovrano, la prima moneta reale fu coniata a Coimbra e la prima zecca collocata presso il monastero di Santa Cruz; in seguito vi furono la zecca di Lisbona e via via alcune altre nelle città principali.

Può sembrare cosa strana, ma la spazzatura di una zecca era oggetto di norme particolari, dal momento che conteneva frammenti di metalli preziosi: norme in particolare legate alla ricerca dei modi con cui si potevano evitare dispersioni di metallo e furti da parte degli operai, i quali inventavano ogni mezzo per contrabbandare i metalli, non escluso l'ingoiarli in piccoli pezzi (che poi venivano ricuperati facendo bere loro dell'acqua fin tanto che non li avessero "restituiti") o nascondere la polvere d'oro tra i capelli.

Vi erano poi, naturalmente, zecche clandestine, che coniavano sovente monete false, non di rado gestite da mercanti o da signori feudali, spesso ben note al tempo, ma in pratica difficili da smantellare per la loro non rara connivenza con lo stesso governo.

2.- Tornando alla moneta, nella Roma della Repubblica, le monete erano prodotte tagliandole in un pezzo di metallo (argento) di circa gr. 327 (di oggi), chiamato *libra* (in realtà un peso, da cui ebbe origine il termine *lira*): in esso ne veniva tagliato un numero stabilito e costante, di un peso egualmente stabilito, che avrebbe dovuto essere costante, ma che in realtà andò deteriorandosi progressivamente nel tempo, in una con il deteriorarsi della lega metallica di base per ragioni che vanno dalla scarsità del metallo in circolazione alla domanda del mercato di consumo. Vi erano poi monete piccole di oricalco e di rame.

La libbra non era dunque una moneta, ma era alla base del piede (ossia del numero dei pezzi che si può coniare in quel peso) delle diverse specie monetali.

Al *denarius* argenteo, Giulio Cesare affiancò una moneta d'oro, che, da Augusto in poi, operò in un'area unitaria e integrata entro il Mediterraneo, di notevoli dimensioni, godendo delle favorevoli condizioni determinate dalla *pax augustea,* dal diritto comune romano, dal comune sistema commerciale e metrologico. Il sistema era dunque bimetallico, ossia basato su monete d'oro e d'argento in rapporto ufficiale di equivalenza, legato al prezzo dei metalli: l'*aureus*, al tempo di Augusto, era tagliato in 42 pezzi nella libbra e pesava gr. 7,80 al pezzo; l'*argenteus* o *denarius*, in 84 pezzi di gr. 3,90, con il titolo di 990/1000. Nelle province più lontane dell'Impero, le specie erano legate alla moneta coniata al centro, con quella d'oro sempre eguale a 25 denari di argento, o a 100 sesterzi di oricalco o a 1600 quadranti di rame, un piccola moneta in corso nel primo periodo imperiale. La loro circolazione si era notevolmente diffusa, dal momento che se ne trovavano nell'Europa nord-orientale e perfino in paesi asiatici, mentre loro imitazioni furono coniate in terre come il Pakistan, Afghanistan, Kashmir.

Ma anche la moneta romana si deteriorò: con Traiano e Marco Aurelio, il *denarius* fu ridotto nel peso e nel titolo forse per equilibrarlo nel rapporto con l'*aureus,* dal momento che il prezzo dell'oro era calato; nuova diminuzione, a erario esausto, anche nelle dimensioni, con Nerone e con Settimio Severo; da Gallieno in poi si ebbero solo monete di rame argentato. La riforma di Diocleziano, stabilendo un prezzo politico di 10.000 *denarii* per la libbra d'oro in verghe, mentre quello corrente era di 50.000, portò alla sparizione dell'oro che venne tesaurizzato.

Anche Costantino tentò una riforma (a. 311), puntando solo sull'oro e coniando un *solidus* in 72 pezzi per libbra, del peso di gr. 4,55 e lasciando al suo destino la moneta piccola, il che causò la rovina dei piccoli e medi commercianti e della gente comune. Un *miliarensis* d'argento, anch'esso di gr. 4,55, fu coniato verso il 330; per le transazioni minori tra la fine del IV e l'inizio del V secolo ebbe vita il *tremissis* (con un terzo del peso del *solidus* al tempo di Teodosio). Il *solidus* fu comunque per alcuni secoli la moneta del traffico internazionale, una sorta di moneta unica, che condizionava ogni altro sistema di pagamento, in un monopolio valido su un territorio dell'ampiezza dell'Europa.

Il periodo dei cosiddetti regni romano-barbarici –dalla fine del V secolo– vide il mantenimento di una monetazione di tipo romano, ma con riferimento all'impero di Bisanzio e con una maggiore coniazione di piccole monete (*tremissi*) che di *solidi* e per lo più con le effigi degli imperatori di Oriente; quanto agli arabi, essi coniarono, com'è noto, il *dinar* d'oro e il *dirhem* d'argento, quest'ultimo di origine persiana, la cui diffusione fu molto ampia, almeno quanto quella della moneta bizantina.

3.– Come si è visto, la *libra* era rimasta alla base di tutto il processo di monetazione nel mondo mediterraneo dominato dall'Impero romano di Occidente e di Oriente, pur non comparendo visibilmente: ritornò attuale nella trasformazione del sistema monetario operata da Carlo Magno con la riforma del 794 che, partita a quanto pare dal regno franco, venne estesa a tutte le terre facenti parte del suo dominio, dall'Italia mediterranea al Reno. Basata sul monometallismo argenteo, tale riforma introdusse un'unica moneta legale, il *denarius*, tagliata in 240 pezzi in una libbra di metallo di circa gr. 410 per 950/1000, per cui una moneta pesava gr. 1,76 circa e sarebbe stata valida su un territorio di grande ampiezza, con una grande varietà di popoli e di governi; non vi era però alcun sottomultiplo.

Fu necessario stabilire un rapporto con il vecchio soldo (*solidus*) ancora in circolazione, rapporto che fu di 12 denari per un soldo, da cui risultò che 1 lira (*libra*) fu = a 20 soldi = a 240 denari. In tutto questo sistema, la sola moneta coniata fu il *denarius*-denaro, ma il riferimento era comunque alla lira che, sebbene mai coniata, entrò nell'uso comune. Fu facile, infatti, anziché parlare di 20 soldi o di 240 denari, parlare di 1 lira.

Per circa un secolo il denaro carolingio, che soltanto dall'812 riprodusse nel conio il busto dell'imperatore e il titolo imperiale, mantenne stabili peso e titolo, ma col secolo X cominciò lo slittamento. Le stime fatte sui materiali rinvenuti per lo più nei tesori delle chiese e dei ripostigli, mostrano come gli Ottoni cercassero di riportare un po' d'ordine coniando denari di circa gr. 1,4 del titolo di circa 830/1000, in una libbra che ormai pesava soltanto gr. 330: la lira, entrata ormai nell'uso, continuava la sua strada.

Durante il dominio longobardo, erano entrate in funzione diverse piccole zecche locali: a Piacenza, Bergamo, Castelseprio, Ivrea, Pombia, Treviso, Vercelli, Vicenza, Ravenna, Pisa, Pistoia, ecc., ma i conii dovevano essere opera solo delle zecche maggiori, quali Pavia e Lucca, a garanzia delle specie prodotte. In seguito, tra i secoli VIII-IX e il Mille nell'Italia settentrionale ne rimasero in funzione alcune: a Pavia, capitale del Regno Italico, a Milano, che era stata capitale nella Tetrarchia dioclezianea e che era rimasta importante per il commercio, a Verona, in luogo di Treviso, a Venezia e a Lucca. Pavia, Milano e Lucca battevano monete su un piede di parità: le *Honorantiae civitatis Papiae* stabilivano che fossero "de pondere et argento de duodecim in decem" e che fossero cambiate "per unum denarium solidos", il che significherebbe, secondo quanto interpretato dagli studiosi, che un soldo del valore nominale di dodici denari doveva contenerne dieci di argento fino.

Ma dalla fine del Mille al primo quarto del Millecento, il denaro milanese, in una con quello veronese e lucchese, subì una progressiva svalutazione nel titolo, che giunse, nel

secondo, intorno all'80%. Malgrado ciò, il denaro lucchese rimase la moneta dominante nell'Italia centrale almeno fino al secolo XIII.

Le cause che determinarono questo fenomeno erano molteplici, dall'esaurimento delle miniere argentifere, alla politica dei governi cittadini, ma fu determinante una maggiore domanda di numerario a seguito dell'aumento demografico, cui seguì quello economico con i commerci in crescita: il tutto richiese l'aumento dei pezzi coniati da mettere in circolazione; forse a Milano già intorno al 1117 vi fu una nuova emissione di monete, dal momento che nelle fonti del tempo compare la dizione "monete vecchie", suggerendo l'esistenza di monete nuove.

Un seconda riforma monetaria si ebbe, nell'Italia settentrionale, con Federico Barbarossa, che, a punizione di Milano che gli si opponeva, le aveva tolto il diritto di coniazione e aveva aperto una sua zecca a Noceto, facendo battere *denarii imperiales*, col titolo di 490/1000 e del peso di meno di un grammo, peso e titolo rispondenti a quelli della moneta milanese vecchia, con funzione di riferimento. Fu in circolazione a Milano dal 1162, e tale rimase (assieme però a quella vecchia che aveva ripreso circolare) almeno fino all'inizio del secolo XIV.

Dal punto di vista delle circolazione monetaria, l'Italia del secolo XII appariva però divisa in due aree: il Sud, con la Sicilia, usava monete varie, dal tarì a specie di rame, assieme al denaro argenteo coniato a Pavia, a Lucca o in Francia; il Regno Italico (i comuni cittadini), il denaro d'argento della riforma carolingia. Tra il sec. XIII e il XVII operavano nella penisola una cinquantina di zecche tra grandi e piccole: concesso dapprima solo con privilegio imperiale, il diritto di zecca era andato infatti estendendosi in modo talvolta ufficioso a molti enti e persone.

4.- La riforma monetaria federiciana aveva allarmato le città sedi delle zecche maggiori, che già avevano problemi di circolante a seguito dell'evoluzione economica e demografica di cui si è detto; si trattava soprattutto di far fronte alla domanda del mercato internazionale: così Venezia coniò, tra la fine secolo XII e l'inizio del seguente, un *grosso* d'argento, di 965/1000 e del peso di gr. 2,2, che corrispondeva a 26 denari "piccoli"; Genova, una moneta di 960/1000 e del peso gr. 1,5 circa, uguale a 4 denari genovesi del tempo: multipli, e non sostituzioni di quelle con corso, rendevano più agevole il grande commercio.

Il "grosso", con varianti legate alle località e agli obiettivi prefissati, conquistò anche le zecche toscane; in Francia, nel 1226, Luigi IX coniava un tornese d'argento degli stessi peso e titolo con cui correva allora il soldo della lira immaginaria, che circolò a Roma, nell'Italia meridionale, in Sicilia, assieme a diverse altre monete francesi.

Ma risolutivo dei problemi del traffico internazionale fu il ritorno dell'oro: nel 1252 Genova e Firenze coniarono rispettivamente il genovino e il fiorino, monete d'oro fino, di gr. 3,5; intorno ai medesimi anni Milano battè il fiorino; solo nel 1284 Venezia coniò il ducato, detto poi zecchino, monete che nelle intenzioni avrebbero dovuto essere in rapporto con quelle argentee: ad esempio, a Firenze, il fiorino valeva 240 denari d'argento allora in corso, forse per dare vita alla lira immaginaria: il tentativo di stabilire un rapporto tra le due monete non riuscì, quelle auree rimasero stabili, mentre quelle d'argento continuarono, anzi accentuarono lo slittamento.

Ciascuna di queste monete ebbe un'area monetaria di impiego, determinando, come moneta guida, le specie ammissibili e no, perché all' interno di ciascuna area la circolazione monetaria annoverava le specie più diverse ed era necessario stabilirne il corso in rapporto alle proprie.

5.- La situazione di Milano può essere assunta come esempio di quanto ho detto più sopra.

Il consolidamento della signoria viscontea si ebbe nel primo decennio del secolo XIV: in quel periodo, il fiorino di Firenze, il ducato di Venezia e il genovino correvano al pari del fiorino locale a s. 30, ossia lire 1 s. 10, come risulta dalle disposizioni emanate nel 1315 da Matteo e Galeazzo Visconti. Era coniato in oro fino, del peso di gr. 3,53, e rimase stabile dal tempo della prima coniazione. Tutto il peso della circolazione monetaria era sostenuto dalle specie di argento: il grosso di Milano (=s. 2), il grosso di Genova (= s. 2 meno d. 1), quello torinese (= s. 2 d. 4), il veneto (= s. 1 d. 2), più una miriade di monete piccole milanesi, pavesi, cremonesi, di Piacenza e di Asti, tutte = a s. 1; nel 1322 il fiorino di Milano correva per s. 32, e su quel valore rimase per cinquant'anni, mantenendo stabile il cambio forse con continuo, programmato, assestamento delle monete.

Il 30 gennaio 1392, Gian Galeazzo Visconti, non ancora duca, di fronte a un peggioramento della moneta argentea, pensò di frenarlo coniando un grosso d'argento nuovo, a d. 18, e vietando alla Camera di accettare il grosso vecchio per d. 24 per favorire la moneta nuova, confermò peraltro il corso dei sesini, monete piccole; circa tre anni dopo (1395), il fiorino d'oro (al quale si era affiancato il ducato) passò a s. 32,2 per stabilizzarsi a s. 33. Furono coniati anche dei nuovi grossi del valore nominale di s. 2, ma con un titolo inferiore del 3% a quelli in circolazione, che pertanto scomparvero per essere rifusi, in base al principio che la moneta cattiva scaccia quella buona.

Per qualche tempo lo slittamento fu contenuto, ma nel 1398 riprese: Gian Galeazzo fece emettere nuovi grossi da s. 2, nonché sesini e dodicini con un contenuto di argento sempre più basso; alla fine dell'anno, il fiorino-ducato correva per s. 36. Nel 1400 svalutò di 1/3 le monete coniate in quegli anni: il grosso da s. 2 a d. 18, al pari delle monete piccole in modo da portare le specie coniate in quegli anni a un minor corso legale, in rapporto al valore intrinseco in termini di moneta vecchia. Il disastro si ebbe con il figlio e suo successore, Giovanni Maria Visconti, quando, di fronte a una paurosa crisi che non consentiva nemmeno di pagare gli stipendi ai salariati, il governo ducale deprezzò ulteriormente la moneta d'argento; si coniarono anche dei *bissoli* (dalla biscia viscontea che vi era impressa) dal titolo talmente basso che furono ritirati alla sua morte (fu assassinato nel 1412); la moneta d'oro corse per s. 53 e tale rimase anche se il nuovo duca, Filippo Maria Visconti, nel 1413 ordinò un cambio di lire 2 s. 9, ossia s. 49. Un altro decreto stabilì nel 1426 il corso della moneta aurea a s. 57. Le fluttuazioni però continuarono, determinate in parte dalla fuga dal ducato dell'argento in monete o in lingotti (malgrado i continui divieti), in parte dal tentativo mai riuscito di equilibrare la circolazione monetaria.

Un altro problema fu costituito dall'invasione di monete forestiere e dalle falsificazioni, alle quali tentò di mettere riparo un decreto del duca Francesco Sforza del 1455, vietando l'esportazione delle monete milanesi di buon titolo e giusto peso e penalizzando quelle straniere.

6.- La citazione all'inizio del lavoro, si riferisce alla relazione presentata da Antonio da Landriano, tesoriere ducale, in riposta alle richieste di Galeazzo Maria Sforza, preoccupato della situazione monetaria di Milano e deciso a sistemarla.

Il da Landriano sosteneva fosse necessario che il principe appaltasse la zecca soltanto a colui che "fa miglior partito, cioè migliore e più moneta ogni anno, et non volere sia admisso più uno come un altro. Questo dico perché c'è chi mette boni partiti, et non sapiamo noi che fare, perché V.S. ha scritto, che ad uguale partito la se dia a *Johanantonio de Castiliono* (una della maggiori famiglia milanesi), et lui, quale habiamo aspectato sin a ogi, sta sul

generale, et mostra non sapere che volerie, et la cosa sta cusì, ne se dà via ne se resta..." Al richiamo del da Landriano, che attribuisce al principe la responsabilità di quanto accadeva in zecca e che sottolinea anche il disagio dei sudditi costretti a operare con monete fluttuanti, si univano le osservazioni del *rationator* della Camera ducale Pietro *de Acceptantibus*, che in pari data poneva all'attenzione del duca il fatto, tra gli altri, assai grave, che il marco della zecca milanese, quello in cui si tagliavano le monete, era diverso da quello di tutti gli altri stati perché "è manco uno dinaro. Onde non è onesto, ne utile al ben publico che questa Inclita Cittade in tale cosa justa et comune, debia essere discrepante da tutte le nationi del Mondo, perché non debia avere un solo pexo per regula del altri et comune ad ogni persona". Insisteva quindi perché venisse riallineato.

Il decreto sulla zecca fu emanato da Galeazzo Maria il 4 giungo 1474: consta di venticinque capitoli che esaminano ogni punto dell'attività dell'officina monetaria e stabiliscono il corso delle monete d'oro di buon peso e giusto titolo: ducati, testoni e veneziani, s. 82; ducati larghi buoni, s. 81, fiorini del Reno (col manco di tre grani) s. 66, Scudi (di meno tre grani) s. 75, Fiorini di Camera (di meno un grano) s. 80, Scudi dei Savoia (di meno grani 3) s. 72. Anche le monete d'argento ricevettero il loro corso. Si ebbe così circa un decennio di stabilità monetaria, ma, poi negli ultimi vent'anni del governo sforzesco il corso delle monete fu in continuo rialzo, malgrado i provvedimenti ducali, che non impedirono al ducato di raggiungere, alla fine del Quattrocento, i s. 90, assieme ai ducati veneziani, e di Ungheria, mentre ai genovini fu dato un corso di s. 89 e ai fiorini larghi di s. 87; i fiorini di Camera del papa, gli scudi di Francia, i fiorini del Reno, e alcune altre specie, monete tutte che circolavano a Milano, ebbero corsi varianti da s. 87 a s. 66, a seconda della loro bontà.

La moneta piccola, quella dei salari, delle transazioni al minuto, del piccolo commercio, continuava a deprezzarsi dando così vita a una doppia circolazione monetaria, pesantissima da sostenere.

Per compensare le operazioni con monete in continuo movimento, furono introdotti dai cambiatori vari tipi di aggio: di banco, per la differenza fra il prezzo pagato per la moneta di banco in base al titolo e quello corrente; di pareggio, per pareggiare il valore delle monete di banco a quelle fuori banco elevato di autorità o che non corrispondeva più al valore intrinseco della specie; di perdita, per la differenza in meno causata dal fatto che il valore corrente era sotto la pari, come nel caso del fiorino genovese o di quello di Camera del papa. Ve ne era anche uno di prestigio, per una moneta buonissima: c' è da chiedersi se sia stato mai applicato.

Di fronte a un fiorino e a un ducato che non potevano avere la funzione di multiplo della moneta piccola e nell'impossibilità di mantenere le specie correnti in rapporto tra loro, nonché nelle difficoltà che intervenivano nei conteggi, intorno all'inizio del secolo XV si era giunti a usare quello che venne chiamato il fiorino "di conto", pari a s. 32, una moneta "fantasma" che restò stabile e fu gradita alla grande mercatura, mentre al minuto si preferì comunque adottare il sistema di conto basato sulla moneta effettiva.

Il fiorino "di conto" non ebbe ovunque lo stesso valore, tuttavia l'ambiente economico-commerciale del tempo lo apprezzò grandemente, abbinandolo alla lettera di cambio staccata da un Paese sulla piazza di un altro Paese e vedendo nella sua affermazione il modo di commerciare con maggiore facilità e con minore fatica: la moneta di conto sembrava rendere reale l'utopia della moneta stabile nel corso e sottratta all'intervento di sovrani e di legislatori; non si perse però di vista il fatto che le monete d'oro e d'argento, qualunque fosse il loro nome, erano una merce come un'altra, che riceveva sul mercato un prezzo variabile a seconda delle situazioni contingenti.

E ora, l'Europa che, come si è visto, ha conosciuto altri tentativi di "moneta unica" ha "inventato" l'euro, una moneta eguale per tutti che dovrebbe rappresentare quella stabilità monetaria tanto cercata e mai raggiunta: il tempo dirà che cosa sia stato conseguito.

Bibliografia ragionata

Per quanto detto sulle zecche, si può consultare in particolare:

Lucia TRAVAINI, sub voce "zecca" in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. XI, Roma, 2000, pp. 844-847 e della stessa "I luoghi della moneta: storia di un convegno" e "Sedi di zecca nell'Italia medievale", in *I luoghi della moneta. Le sedi delle zecche dall'antichità all'età moderna. Atti del Convegno internazionale, 22-23 ottobre 1999*, Milano, 2001. Altra bibliografia su singole zecche in Lucia TRAVAINI, *Monete mercanti e matematica. Le monete medievali nei trattati di aritmetica e nei libri di mercatura*, Roma, 2003. Inoltre si v. Lucia TRAVAINI, "Siena, Aristotele e la spazzatura della zecca", *Annali Istituto Italiano di Numismatica*, 46 (1999), 195-201.

Quanto viene detto sulla monetazione romana proviene da studi di Giuseppe MARTINI, di cui è traccia in *L'età romano-barbarica*, cap. III: "Crisi economica e lotte sociali, l'infiltrazione dei barbari", Milano, Cisalpino-Goliardica, 1965-1966; da Santo MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo. Ricerche di storia tardo-romana*, Bologna, 2002 (nueva ediz.); da Eugenio LO CASCIO, "Il 'denarius' e gli scambi mediterranei", in *Moneta mercanti banchieri. I precedenti greco–romani dell'Euro*, Pisa, 2003, pp. 147-165 (pp. 153-154) e da Jean Pierre CALLU, "Succès et limites du solidus constantinien", ivi, pp. 205-218.

Sulla *lira*, sulle riforme carolingie e federiciane, sempre validi Carlo Maria CIPOLLA, *Le avventure della lira*, Milano, 1958 e ID, *Moneta e civiltà mediterranea*, Cambridge, 1957 (I ed.), Cincinnati, 1975.

Sulla circolazione di monete straniere, Lucia TRAVAINI, "Moneta locale, moneta straniera: Italia ed Europa XI-XV secolo", in *The Second Cambridge Numismatic Symposium*, Milano, 1999; sui conii, EAD., "La terza faccia della moneta. Note per lo studio dell'iconografia monetale medievale", *Quaderni medievali*, 52 (dic. 2001); Carlarichard BRÛHL e Cinzio VIOLANTE, *Die Honorantie civitatis Papiae*, Koln, Wiem, 1983.

Su Milano e sulla circolazione monetaria milanese: Lucia TRAVAINI, *La moneta milanese tra XI e XII secolo*, Spoleto, 1989; Gigliola SOLDI RONDININI, "La moneta viscontea nella pratica e nella dottrina (prima metà del XV secolo)", in *La zecca di Milano. Atti del Convegno internazionale di studio, 9-14 maggio 1983*, Milano, 1984; EAD., "Politica e teoria monetarie dell'età viscontea", *Nuova Rivista Storica*, LIX (1975); EAD., "Per la storia della moneta medioevale: economia, politica, dottrina nel caso di Milano alla fine del Quattrocento", *Studi storici*, fasc. 188-192, "Cultura e società nell'Italia medievale", *Studi per Paolo Brezzi*, Roma, 1988; EAD., "La moneta milanese dal 1450 al 1499: aspetti e problemi", in *Aspetti della vita economica medievale. Atti del Convegno di studi nel X anniversario della morte di Federigo Melis*, Firenze, 1985, pp. 491-514; Tommaso ZERBI, "Le manovre monetarie di Gian Galeazzo Visconti", in *La zecca di Milano...*

Per la moneta "di conto", e per la considerazioni generali, Luigi EINAUDI, *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Roma, 1953, cap. X "La teoria della moneta immaginaria nel tempo da Carlomagno alla Rivoluzione francese".

VIAJEROS MÍSTICOS E INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA EN BIZANCIO DURANTE EL SIGLO X

PABLO UBIERNA
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA)

Las respuestas que la intelectualidad bizantina generó en relación con el devenir histórico fueron muy diversas. Una de ellas fue la evolución y utilización del género apocalíptico[1].

La tradición apocalíptica tiene muchas facetas y hacia el siglo X reapareció en Bizancio, bajo condiciones especiales, una de las características más antiguas de ese género, el viaje místico[2].

En principio podemos decir que los textos apocalípticos pertenecientes a la tradición daniélica deben ser comprendidos como textos de resistencia, a la vez religiosa y política a los diferentes poderes opresores del pueblo de Dios. Los textos intentan dar esperanza subrayando el fin próximo de las tribulaciones. El interés principal de estos textos residía en alentar ciertos tipos de resistencia a esos poderes (que bien podía ser pacífica) y no abrir las puertas a toda una serie de esperas escatológicas.

La apocalíptica puede definirse, en principio, como un género literario aunque ésta es una noción que debe ser sobrepasada para llegar a verla como una visión y una interpretación de la historia. La escatología –discurso sobre el fin de la historia y la llegada del Mesías– constituye, por su parte, en primer lugar una visión teológica que se manifiesta en diversos géneros literarios. Estas dos tradiciones han establecido, paralelamente, dos interpretaciones distintas de las realidades contemporáneas dibujando los movimientos de una doble hélice muchas veces confundidos.

Los textos más importantes de esa tradición, el libro de Daniel en el Antiguo Testamento, el Apocalipsis de Juan en el Nuevo Testamento y otros como el II libro de Baruch tratan de ese fin cercano de la opresión. La conversión del imperio, cambió, como sabemos, la relación de la Iglesia cristiana con el poder. Ya las traducciones judías del texto de Daniel al griego (Teodoción) favorecían el nacimiento de una escatología imperial que unía el fin de la historia al destino del último reino profetizado en el libro de Daniel y que fue asimilado al imperio romano que recibió, por parte de ciertos autores cristianos, una interpretación providencialista de su existencia, incluso antes de su conversión al cristianismo. A partir del siglo IV esta "escatología imperial" fue el fundamento de muchas interpretaciones cristianas del imperio romano, incluso de aquellas comunidades como la siríaca que vivían fuera de ecumenicidad greco-latina y en parte, fuera de los límites de la Romania, en el imperio sasánida. Incluso esta interpretación pro-imperial de la tradición siríaca fue realizada en

[1] Es un gusto presentar en este "Homenaje a Nilda Guglielmi" un pequeño texto sobre un tipo particular de viajes, género sobre el cual la misma Nilda ha producido valiosos trabajos.
[2] John COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, SEMEIA 14, 1979.

contra del texto siríaco de Daniel que se encuentra en la traducción siríaca del Antiguo Testamento o Peshitta[3] en donde se conserva una clara distinción entre el fin próximo de la tribulación y el fin –lejano– de la historia que es propio del libro de Daniel.

Esa estrecha relación entre la escatología y el destino del imperio no dejaba, entonces, mucho lugar a la esperanza apocalíptica.

La caída del poder imperial en Oriente a lo largo del siglo VII (comenzando con la ocupación persa de Siria-Palestina y Egipto) renovó la tradición apocalíptica entre los cristianos orientales, comenzando por aquellas comunidades normesopotámicas de expresión siríaca que produjeron textos como el *Apocalipsis siríaco de Daniel*[4], los diversos *Apocalipsis* que acompañaban el texto del *Evangelio de los XII Apóstoles*[5] o el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*[6]. Estos acontecimientos del siglo VII motivaron, también, entre los siríacos, diversas revisiones completas del texto bíblico, incluido el libro de Daniel en búsqueda de una nueva hermenéutica del acontecer histórico[7]. Las guerras del siglo VII plantearon un problema a la tradición de la escatología imperial ya que no se encontraban ni explicaciones ni soluciones si no se quería aceptar el fin próximo y evidente de la historia. Todos los esfuerzos por alejar los temores escatológicos que unían el fin del mundo al fin de un imperio que debía durar hasta la Parusía eran nulos. También lo eran aquellos esfuerzos que intentaban evitar que el imperio fuera identificado con la "bestia de siete cabezas" (Apocalipsis de Juan, NT, capítulos 13 y 17) –y no ya como el garante de la salvación– cuando su estructura fue desbordada por los resultados inesperados de las guerras contra persas y árabes. El tiempo, ese tiempo histórico que se desarrolla entre el presente y el retorno del Mesías, no podía ser ya manejado. En ese momento la literatura apocalíptica reaparece en la escena intelectual del cercano Oriente. Si bien muchas de las características literarias fueron conservadas (pseudonimia, profecía *ex evento*) encontramos entonces una novedad fundamental: causado por las guerras surge un discurso propiamente apocalíptico que, en el seno de un esquema escatológico conocido (invasión de Gog y Magog y de los pueblos enemigos de Dios-persecución y opresión de los fieles-reino del Anticristo-aparición del Mesías) se insertará, como una cuña entre la dominación de Gog y Magog y la aparición del Anticristo, la leyenda del "Último Emperador". Esta leyenda cuenta que la invasión no desembocará en el reinado del

---

[3] *Vd.* Pablo UBIERNA, "Exégesis, apocalíptica y escatología en la patrística siríaca de los siglos IV al VI", *Estudios Patrísticos*, 1 (2004), 44-78.

[4] Matthias HENZE, *The Syriac Apocalypse of Daniel*, Tubinga, 2001.

[5] J. RENDEL HARRIS, *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each of them*, Cambridge, 1900.

[6] Gerrit J. REININK, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Lovaina, 1993 (CSCO 541, Scrip. Syri 221).

[7] El libro de Daniel recibió una revisión hacia el fin del siglo VII con Jacobo de Edesa quien consideraba que el texto siríaco de la Peshitta debía mejorarse con la Biblia griega. Fue él mismo quien estableció la división en parágrafos de la Biblia siríaca en el seno de la tradición sirio-occidental. A partir del siglo VIII la tradición sirio-oriental incorporará, a su vez, la división numerada en capítulos. Cfr. J. S. ASSEMANUS, *Biblioteca Orientales Clementito-Vaticana*, I, Roma, 1719, 468b-494a; A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, pp. 248-256.

[8] Para una visión del emperador en el mundo bizantino, ver Herbert HUNGER (ed.), *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt, 1975 (Wege der Forschung, 34); Franz H. TINNENFELD, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates*, Munich, 1973 y A. CAMERON, "Early Byzantine Kaiserkritik: two Case-histories", *Byzantine and Middle-Greek Studies*, 3 (1976), 1-17. Para una formulación teórica del descontento social en Bizancio, ver John HALDON, "Ideology and Social Change in the Seventh Century: Military Discontent as a Barometer", *Klio*, 68 (1986), 139-190.

Anticristo y la restauración por parte del Mesías que lo seguirá. Al contrario, la invasión y la opresión conocerán un fin con la aparición de un Último Emperador que será griego. Solamente en ese momento el esquema escatológico seguirá su curso.

La importancia del imperio sigue siendo el centro de la interpretación bizantina de la historia ya que la utopía social no fue nunca la clave hermenéutica de la apocalíptica bizantina[8]. Debemos buscarla, esa clave, en las diversas y sucesivas interpretaciones a favor del poder imperial[9], que si bien muchos quisieran que estuviera en poder de otro su carácter fundamental no fue nunca puesto en duda. Los bizantinos buscaron esa continuidad en la reelaboración constante de teorías, nuevos cálculos temporales y en la elaboración de leyendas proimperiales. El milenarismo de hombres como Hipólito de Roma o Africanus fue sobrepasado por una teoría política que encerraba la historia del cristianismo y de su esperanza dentro de los márgenes de un imperio y de su duración histórica[10].

En el siglo VII los intelectuales cristianos del cercano Oriente buscaban manejar un tiempo histórico que después de la derrota del imperio frente a persas y árabes parecía fugar rápidamente hacia la escatología. Era necesario encontrar una nueva "economía del tiempo"[11], *sozein ta phenomena*, salvar los fenómenos y seguir creyendo en una interpretación de la historia funcional y canonizada. Los intelectuales cristianos del norte de la Mesopotamia utilizaron la tradición apocalíptica para escapar del *fatum* escatológico. Pero dado que la tradición apocalíptica tal como se la encuentra en los textos de Daniel y de Juan no era ya útil porque la exégesis cristiana la había puesto en relación con la teoría de la sucesión de los imperios, una de las bases de la teoría política bizantina. Lo más importante del pensamiento apocalíptico, dar esperanza a los fieles en tiempos de persecución subrayando el fin cercano de la tribulación, había sido dejado de lado. El siglo VII encontró una nueva respuesta en la leyenda siríaca del Último Emperador.

El texto del *Apocalipsis siríaco del Pseudo Metodio*, redactado hacia el 692, fue traducido prontamente al griego para transformarse desde entonces en uno de los textos claves de la escatología imperial bizantina[12].

---

[8] De esta manera, nos parece, debe ser comprendida la noción de escatología bizantina tal como ella fue descrita por Gerhard Podskalsly. La "escatología imperial" en tanto que discurso político y no sólo teológico no está en relación con el fin de los tiempos sino con tratar de impedir que la aparición de Gog y Magog (persas, árabes, ávaros, rusos dependiendo de la época) fuera entendida como el incio de una cadena escatológica cuyo desarrollo presupone el fin del imperio. Cfr. Gerhard PODSKALSKY, *Byzantinische Reicheschatologie*, Munich, Wilhelm Fink, 1972.

[9] Agostino PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, Roma, 1988 y últimamente Marie-Hélène CONGOURDEAU, "Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues"en Benjamín LELLOUCH y Stéphane YERASIMOS (eds.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinopla*, París, 1999, pp. 55-97.

[10] "Dans un contexte et avec un sens très différent, c'est le terme d' oikonomía?qui, en grec medieval, sert à décrire le glissement d'une règle à une situation particulière et de l'idéal au posible. Le langage courant désigne comme "économie" un arragement, un compromis, une dérogation reconnue comme telle, c'est à dire une certaine façon un espace de "tolérance" où la norme reste norme tout en souffrant des exceptions, où l'unité n'est pas compromiso en reconnaissant des différences", Gilbert DAGRON, "La règle et l'exception: analyse de la notion d'économie", en Dieter SIMON (ed.), *Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf Religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelater*, Frankfurt, 1990, pp. 1-18.

[11] Hacia el 692, el emperador Justiniano II acuñó moneda con su efigie y con la de Cristo, signo evidente de la doctrina de la *symbasileia* en sentido escatológico. La profecía del Último Emperador podría haber sido formulada sobre la figura de Justiniano II. Cf. Paul MAGDALINO (ed.), *Byzantium in the Year 1000*, Leiden-Colonia-Nueva York, E. J. Brill, 2003, p. 253.

Esta focalización de la tradición apocalíptica en las tradiciones imperiales se mantendrá en Bizancio a lo largo de los siglos VIII y IX, tiempos durante los cuales la disputa sobre las imágenes generará renovadas interpretaciones sobre el lugar del pecado político en el plano más general del devenir y fin de la historia[13].

Por su parte el fin del siglo X bizantino nos ha dejado una gran cantidad de testimonios relativos a la espera escatológica y sobre la vitalidad de la tradición apocalíptica cuya importancia se ha puesto de manifiesto en los últimos años. Ihor Sevcenko ha publicado recientemente un tratado sobre el fin del mundo, en el que dentro de la más clásica tradición computista de Hipólito de Roma, el texto realiza los acomodamientos –económicos podríamos decir con Gilbert Dagron– para que el fin de la historia no suceda con el advenimiento del año 6000, ya sobrepasado al momento de la redacción del texto, sino en el 6500, es decir, alrededor de mil años después del nacimiento de Cristo[14]. La redacción del texto, a partir de un análisis interno fue datada hacia el año 930 y sucesivas versiones de ese texto fueron conocidas en Bizancio hasta el siglo XI[15].

Paul Magdalino data hacia el 965 la redacción de una profecía atribuída a León el Filósofo que contiene toda una serie de pruebas sobre la inminencia del fin del mundo[16]. Es un hecho extraordinario, sin duda, la recuperación casi simultánea de dos textos que traten del problema de la *syntéleia*[17].

Este texto se suma a otros, más allá del editado por Ihor Sevcenko, que nos indican la importancia que tuvo en Bizancio la llegada del año 6500 como la profecía de Anthimos, redactada hacia el 1021 y que predecía el fin del mundo hacia el 1025 o las predicciones de Nicétas de Paflagonia[18].

La profecía atribuida a León el Filósofo es muy particular. Se trata en principio de un diálogo entre el emperador Basilio y León, conocido como astrólogo de gran reputación, sobre el destino de su dinastía. Estos escritos formaron parte de un conjunto de profecías sobre el destino de las dinastías reinantes y que pueden ser relacionadas con aquellas comentadas por Liudprando durante su embajada a Constantinopla[19]. El reinado de Nicéforo

---

[13] Pablo UBIERNA, "L'apocalyptique byzantine au IX^{e} siècle", en Michel KAPLAN (ed.), *Le Second Iconoclasme et ses suites*, París (Byzantina Sorbonensia), en prensa.

[14] Ihor SEVCENKO, "Unpublished Byzantine Texts on the End of the World about the year 1000", en Mélanges Gilbert Dagron, París, 2002, pp. 561-578 (Travaux et Mémoires, 14). Se trata de un texto desconocido contenido en el Scurialensis graecus ?-III-7, ff. 315 v.-316 v. Hay que señalar que el año 6500 de la cronología bizantina correspondía al año 992 AD. El autor del texto hace mención al *Apocalipsis* de Juan cuyo lugar en la historia de la literatura bizantina debe ser revalorizado. Cf. MAGDALINO, *op. cit.*, p. 249.

[15] Se trata, por ejemplo, de un texto contenido en el *Parisinus graecus* 1111, fols. 52 v.-54 r. redactado hacia el 1028. Gerhard PODSKALSKY ya había señalado la importancia de ese texto en su *Byzantinische Reicheschatologie*, pp. 96-98. Cfr. SEVCENKO, *op. cit.*, p. 570.

[16] Paul MAGDALINO, "Une prophétie inédite des environs de l'an 965, attribuée à León le Philosophe (ms. *Karakallou* 14, f. 253 r.-254 r.), en *Mélanges Gilbert Dagron*, pp. 391-402.

[17] Se trata del *Parisinus graecus* 1111, datado en el siglo XI y que contiene, entre otros, el texto editado por Sevcenko a partir del *Scurialensis*, y del codex *Athos* 1527, *Karakallou* 14 que, además del *dossier* sobre la *syntéleia* contiene también copia de otros textos apocalípticos, entre ellos el *Oráculo de Baalbek* editado por Paul Alexander en 1967, un pequeño texto de preguntas sobre las Visiones de Daniel y sobre el Anticristo y los tratados de Nicétas de Paflagonia sobre el fin del mundo. MAGDALINO, "Une prophétie inédite...", pp. 392-393.

[18] Sobre este último autor, ver L. WESTERINK, "Nicetas the Paphlagonian on the End of the World", en *Essays in Memory of Basil Laourdas*, Salónica, 1975, pp. 177-195.

[19] Pablo UBIERNA, "La hegemonía sajona en Italia y la apocalíptica bizantina (II). Notas sobre Liutprando de Cremona", *Temas Medievales*, 7 (1997), 202-216.

Focas, por ejemplo, suscitó lo que Paul Magdalino llamó "un frenesí profético" que se manifestó en la redacción de toda una serie de textos, entre los que destacan, más allá de los encuadrados en el género apocalíptico, la sátira *Philopatris*[20] y ciertos textos astrológicos[21].

Para los intelectuales bizantinos era evidente que la historia no terminaría junto con el sexto milenio. Esto determinó que el fin del séptimo milenio se transformó en la fecha última para la culminación de la historia. Gracias al estudio de estas esperas escatológicas nos podemos adentrar en uno de los aspectos más singulares del siglo X bizantino en relación con el devenir histórico: la renovación de la tradición computista de gran importancia en relación en momentos de la culminación del sexto milenio, esto es, AD 500[22]. En efecto, una fecha intermedia, previa al advenimiento del séptimo milenio (*ca.* 6500) y relacionada con el fin del primer milenio cristiano fue la elegida para fijar el fin de la historia. Paul Magdalino recientemente ha señalado la existencia de al menos ocho textos que predecían la llegada del fin hacia mediados del séptimo milenio[23]. Las especulaciones sobre el fin de la historia, ligadas a la práctica astrológica, actualizan las viejas profecías como aquellas contenidas en la *Crónica* de León el Gramático en la que el fin de la dominación musulmana fue fijada en el año 957 AD. El mismo horóscopo sobre el Islam fue incorporado a la compilación de Jorge Kedrenos pero, en este último caso, la fecha predicha fue el 992. Como lo ha expuesto Paul Magdalino,

> *Demostrating that the Byzantines expected, or half-expected, the world to end around the year 1000 A.D. is the easy of the exercise. The hard part is to demonstrate what efect it had on their lives or their actions, because having argued that Medieval Christians were forever expecting the end of the world and always shifting the deadline, it becomes all the more difficult to explain why one due date should have elucidated more a response than any other. The justification for regarding the year 1000 as special is twofold. On the one hand, as we have seen the date generate the unusual expectancy: not only is the 6500 terminus better documented than any other, but it is the only one presented as an act of mercy, whereby Christ gave the world 120 years to prepare for his return. On the other hand, the Byzantine tenth century was unique in ways which can plausibly be interpreted in terms of an attempt to make the most of the heaven-sent remission (...)*[24]

---

[20] Editada por M. D. MACLEOD, en *Lucian Worksk*, Cambridge (Mass.), 1967, vol. 8, pp. 415-465.

[21] Sobre este último punto, ver Gilbert DAGRON, "Apprivoiser la guerre. Byzantins et arabes ennemis intimes", en *Byzantium at War (9th-12th c.)*, Atenas, The National Hellenic Research Foundation-Institute for Byzantine Research, 1997, pp. 37-49 (International Symposium, 4). En relación con el texto comentado por Liudprando, Dagron señalaba en el mismo año de la publicación de nuestro artículo citado, que "dans un fragment conservé et édité de l'introduction d'une de ses versions, on nous dit que ce *Livre de Daniel* figurait parmi les œuvres traduites de l'hébreu en grec par les soixant-dix traducteurs de l'Ancien Testament sous Ptolémée Philadelphe, et qu'il annonçait l'avenir jusqu'à la fin des temps (p. 44). La citada profecía medieval aparece incluida en el el *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, VIII/3, Bruselas, 1908, pp. 171-172 y 173.

[22] Wolfram BRANDES, "Anastasios O AIKOPOE: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr.", *Byzantinische Zeitschrift*, 90 (1997), 24-63.

[23] MAGDALINO, "The Year 1000 in Byzantium", en IDEM (ed.), *Byzantyum in the Year 1000*, pp. 267-270. Más allá de los textos escatológicos y computistas, ciertas predicciones se encuentran en la *Vida de San Nifon*, en el comentario litúrgico atribuido a Germanos y en el comentario al Antiguo Testamento hecho por Basilio, metropolitano de Neopatras.

[24] MAGDALINO, "The Year 1000 in Byzantium", p. 255. Las esperas escatológicas durante su reinado son evidentes incluso si él, como dice Magdalino, "did not do certain things which he should perhaps have done had he been in a truly apocalyptic frame of mind: above all, he failed to do his prophetic duty as the Last Emperor by marching to Jerusalem and destroying the power of Islam", *ibidem*, p. 265.

Como se ha dado a lo largo de toda la historia de la tradición apocalíptica, la escritura de la historia, el cómputo del tiempo, la astrología y la interpretación de fenómenos naturales se relacionan mutuamente. La particularidad que presentan los últimos años del siglo X, y sobre todo en tiempos de Basilio II, radica en que se trataba de una relación de textos y tradiciones hasta entonces realizada por intelectuales relacionados con la corte y a la que ahora había que añadir el renovado culto de los santos. En relación con este último aspecto, Evelyne Patlagean afirmó que toda una serie de *Vitae* y de relatos de los siglos IX al XI (*Vida de Basilio el Joven, Vida de Andrés Salos*, el *Apocalipis de Anastasia* y el *Apocalipsis de la Madre del Señor*), "constituent donc des justifications narratives des représentations de l'autre monde, et, conjointement, du système théologique et normatif"[25]. O incluso que esos relatos constituyen en su origen una respuesta a los problemas del más allá, y que eran ofrecidos por la Iglesia en lugar de la tradición apocalíptica, considerada sospechosa[26]. Estas consideraciones de Evelyne Patlagean están de acuerdo con las opiniones de Paul Magdalino, en el artículo citado, en donde el historiador inglés considera que para medir la real importancia de las esperas escatológicas en la vida cotidiana de los bizantinos es necesario:

> *One thing seems clear: Eastern Christians, like Western Christians, at the end of the first millennium had a strong sense that the end was close, but unlike the early Christians, few within the Church actually wanted it to happen*[27]

Esto nos obliga a hacer algunos comentarios sobre el papel jugado por una nueva escatología en la época; pensamiento representado por obras como el *Apocalipsis de Anastasia* o, en el siglo XI por la obra de Nikétas Stethatos. En un reciente artículo, Alexander Golitzin[28] sostuvo, al respecto, la siguiente hipótesis: toda una tradición de mística judía en su momento incorporada por ciertos autores, y a partir de ciertas características compartidas a la tradición "apocalíptica" (entre ellas la subida al cielo, es decir en términos de la mística judía clásica, la subida a los *merkavah*, la comunicación de misterios celestes a través de un profeta, la presencia de ángeles y la vida futura), se encuentra presente en la obra de Nikétas Stethatos. Estamos de acuerdo con Alexander Golitzin en definir a esta tradición de revelación como: "innocent of all the eschatological emphases that had hitherto been thought to caracteriza apocalyptic texts"[29]. Pero Golitzin no hace ninguna diferencia, más allá de los textos místicos de la *hekhalot* entre los diversos componentes de esa tradición apocalíptica como la intencionalidad política. Lo que es digno de ser señalado es el lugar que la obra de Nikétas tuvo en el renacimiento de la tradición mística bizantina, muchas veces sólo relacionada con la obra de su maestro, Simeón el Nuevo Teólogo[30]. También es importante señalar

---

[25] Evelyne PATLAGEAN, "Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits", en *Faire Croire. Modalités de la difussion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Roma, 1981, pp. 201-221, cit. En p. 207 (Collection de l'École Française de Rome, 51).

[26] *Ibidem*, p. 217. Claro está que, como lo recuerda la autora, "il faut se garder de prêter à l'Église de Byzance, comme à toute Église médiévale, une unité culturelle et stratégique qu'elle n'a jamais eue".

[27] MAGDALINO, "The Year 1000 in Byzantium", p. 267.

[28] Alexander GOLITZIN, "'Earthly Angels and Heavenly Men': The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of 'Interiorized Apocalyptic' in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature", *Dumbarton Oaks Papers*, 55 (2001), 125-153.

[29] *Ibidem*, p. 130.

[30] B. KROVOCHEINE, "*O anyperefanos Theós: St. Symeon the* New Theologian and Early Christian Popular Piety", *Studia Patristica*, 2 (1957), 485-494.

la intención de Golitzin de "interiorizar" el ejercicio espiritual de montar la *scala coeli* y otros motivos de la espiritualidad del judaísmo tardío en una presentación ortodoxa de las visiones sobre el más allá y la vida futura, lo que constituye uno de los aspectos más interesantes a ser abordados por futuras investigaciones[31].

Podríamos hacer algunos comentarios semejantes en relación con otra *Visio* del siglo X, el *Apocalipsis de Anastasia*[32] que ha recibido un comentario exhaustivo en la reciente tesis de Jane Ralls Baum[33]. El texto presenta una visión del más allá, pero no se trata de un relato completo o de una guía de viajero por las estancias celestiales. Si bien el texto trata del fin del mundo, no presenta, como otros, una lista de acontecimientos que tendrán lugar en ese momento lo que hace de él una narración específica y con otras motivaciones. Los textos que tratan de la escatología individual han sido muchas veces dejados de lado por los especialistas en literatura apocalíptica porque esos relatos sobre la "interioridad" y relativos a la salvación individual no eran comprendidos como pertenecientes a ciclos teológicos sobre la redención colectiva de naciones[34].

Según Jane Ralls Baum, toda una serie de textos en relación con el *Apocalipsis de Pablo*[35], tanto el *Apocalipsis de la Madre de Dios (Apocalipsis de la Theotokos)*, junto con otros relatos bizantinos sobre el más allá –incluida la hagiografía– deberían ser tenidos en cuenta a la hora de producir una nueva definición del género[36].

Lo que es importante señalar es que en la segunda mitad del siglo X bizantino encontramos tanto relatos sobre el futuro de una dinastía –al servicio de las luchas políticas– como los producidos durante el reinado de Nicéforo Focas y que pertenecen a la primera definición de apocalíptica que hemos dado al iniciar este artículo, como textos propiamente escatológicos ligados a la tradición computista.

Pero, frente a esperas del fin del mundo no deseadas (y aquí es evidente el valor de una escatología imperial más fuerte que los resultados de un cálculo cronológico) la sociedad bizantina buscó los correctivos necesarios para escapar de ella, una nueva economía del tiempo. Y los encuentra en las visiones del más allá mucho menos relacionadas con una descripción del futuro que con una mística y un desarrollo espiritual a nivel personal.

---

[31] En efecto, uno de las críticas más certeras que se le han hecho a la obra de Richard Landes, uno de los mayores especialistas en el pensamiento escatológico latino medieval, reside justamente en lo que podemos llamar una "obsesión escatológica" y la ausencia de atención a otros factores como, en palabras de Magdalino, la "dimensión espiritual y personal de la escatología". MAGDALINO, "The Year 1000 in Byzantium", p. 234.

[32] *Apocalipsis Anastasiae* (ed. R. HOMBURG), Leipzig, Teubner, 1903.

[33] Jane RALLS BAUM, *The* Apocalypse of Anastasia *in its Middle Byzantine Context*, Tesis, Universidad de Princeton, 1997.

[34] *Ibidem*, p. 93.

[35] Sobre la influencia de este texto sobre la tradición latina, ver Claude CAROZZI, *Eschatologie et au-délà: recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1994.

[36] RALLS BAUM, *op. cit.*, pp. 94-122. Las opiniones de la autora al respecto parecen no haber comprendido el sentido del artículo citado de Evelyne Patlagean. Ver *The* Apocalypse, p. 339.

TABULA GRATULATORIA

- AGUADE NIETO, Santiago (España)
- ALLARD, Jeanne (Francia)
- AMARAL, Samuel (Argentina)
- AMOR, Lidia (Argentina)
- ANDRADE filho, Ruy de Oliveira (Brasil)
- ANTONUCCI, Guillermina (Argentina)
- BAEZ, María Isabel (Argentina)
- BALARD, Michel (Francia)
- BALLETTO, Laura (Italia)
- BAQUERO MORENO, Humberto (Portugal)
- BARBERO, Miguel Angel (Argentina)
- BAZAN, Armando (Argentina)
- BEDOYA, Jorge (Argentina)
- BECEIRO, Isabel (España)
- BENAGLIO, Nilda (Argentina)
- BENITO RUANO, Eloy (España)
- BERTELLONI, Francisco (Argentina)
- BERTRAN i ROIGE, Prim (España)
- BORRERO, Luis Alberto (Argentina)
- CABAÑAS GONZALEZ, Dolores (España)
- CAPITANI, Ovidio (Italia)
- CARDINI, Franco (Italia)
- CARLE, María del Carmen (Argentina)
- CASADO ALONSO, Hilario (España)
- CASAGRANDE, Carla (Italia)
- CAVALLERO, Pablo (Argentina)
- CERNADAS de BULNES, Mabel (Argentina)
- CLARAMUNT, Salvador (España)
- CROUZET-PAVAN, Elisabeth (Francia)
- CRUZ, Jorge (Argentina)
- CURZIO, Damiana (Argentina)
- CHEHIN, Eduardo (Argentina)
- DE CARA, José Eduardo (Argentina)
- DE FORTEZA, Patricia (Argentina)
- DE MARCO, Miguel Angel (Argentina)
- DELPY, María Silvia (Argentina)
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel (España)
- DELUMEAU, Jean (Francia)
- EGGER de IOLSTER, Nelly (Argentina)
- ESTRELLA, Jorge (Argentina)
- FERRER, María Teresa (España)
- FERREYRA, Ana Inés (Argentina)
- FLAMMINI, Roxana (Argentina)
- FLORIO, Rubén (Argentina)
- FRANCISCO, Héctor (Argentina)

- FRANCO jr., Hilário (Brasil)
- FRANCO, Nora (Argentina)
- FREEDMAN, Paul (Estados Unidos)
- FRIAS, Susana (Argentina)
- GARCIA BELSUNCE, César (Argentina)
- GARI, Blanca (España)
- GAROFALO, Hernán (Argentina)
- GAUTIER DALCHE, Jean (Francia)
- GIRBAL, Noemí (Argentina)
- GIORDANO, Gustavo (Argentina)
- GOMEZ, Nora (Argentina)
- GONZALEZ de FAUVE, María Estela (Argentina)
- GONZALEZ JIMENEZ, Manuel (España)
- GONZALEZ MEZQUITA, María Luz (Argentina)
- GRAU DIECKMANN, Patricia (Argentina)
- GUIANCE, Ariel (Argentina)
- HEERS, Jacques (Francia)
- HERNANDEZ, Alfonso (Argentina)
- HOMET, Raquel (Argentina)
- IBAÑEZ, Liliana (Argentina)
- LADERO QUESADA, Miguel Angel (España)
- LAS HERAS, Isabel (Argentina)
- LUCERO, Cristina (Argentina)
- MACEDO, José Rivair (Brasil)
- MAEDER, Ernesto (Argentina)
- MAGNAVACCA, Silvia (Argentina)
- MAMPEL, Nélida (Argentina)
- MANZI, Ofelia (Argentina)
- MARILUZ URQUIJO, José María (Argentina)
- MARTINEZ, Pedro Santos (Argentina)
- MARTINEZ GROS, Gabriel (Francia)
- MARTIRE, Eduardo (Argentina)
- MENJOT, Denis (Francia)
- MITRE FERNANDEZ, Emilio (España)
- MONGELLI, Lênia Márcia (Brasil)
- MONTSERRAT, Marcelo (Argentina)
- MOREYRA, Beatriz (Argentina)
- MUTGE, Josefina (España)
- MUZZARELLI, Maria Giuseppina (Italia)
- NAVARRO, Andrea (Argentina)
- NUÑEZ RODRIGUEZ, Manuel (España)
- ONGAY, Nelly (Argentina)
- ORTALLI, Gherardo (Italia)
- OTERO, Karin (Argentina)
- PARETI de CANESSA, María Eugenia (Argentina)
- PARODI, Alicia (Argentina)
- PASQUALI, Patricia (Argentina)
- PASTORI, Aurelio (Uruguay)

- PISTARINO, Geo (Italia)
- QUAINTENNE, Alejandro (Argentina)
- QUIROGA, Laura (Argentina)
- RACINE, Pierre (Francia)
- RAFFINO, Rodolfo (Argentina)
- RAMADORI, Alicia (Argentina)
- RASPI, Eduardo (Argentina)
- RAVINA, Aurora (Argentina)
- RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Brasil)
- RIGUEIRO GARCIA, Jorge (Argentina)
- RIPODAS ARDANAZ, Daisy (Argentina)
- RIU i RIU, Manuel (España)
- RODRIGUEZ, Gerardo (Argentina)
- ROSSAROLI de BREVEDAN, Graciela (Argentina)
- ROJAS DONAT, Luis (Chile)
- RUBIOLO GALINDEZ, Marcos (Argentina)
- RUCQUOI, Adeline (Francia)
- RUIZ, Teófilo (Estados Unidos)
- RUIZ DOMENEC, José Enrique (España)
- SABATE i CURULL, Flocel (España)
- SANCHEZ HERRERO, José (España)
- SANGUINETTI de BORMIDA, Amalia (Argentina)
- SARASA SANCHEZ, Esteban (España)
- SCHENONE, Héctor (Argentina)
- SILVA, Hernán (Argentina)
- SOCIEDAD CHILENA DE ESTUDIOS MEDIEVALES (Chile)
- SOLDI RONDININI, Gigliola (Italia)
- SOTO RABANOS, José María (España)
- TAU ANZOATEGUI, Víctor (Argentina)
- UBIERNA, Pablo (Argentina)
- VARGAS PRADA, Mónica (Argentina)
- WEINBERG, Félix (Argentina)
- de ZULETA, Emilia (Argentina)
- ZULETA ALVAREZ, Enrique (Argentina)

ÍNDICE

Presentación - Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA 7

Publicaciones de Nilda Guglielmi 9

ESTUDIOS

- Michel BALARD (Université de Paris I – Sorbonne, Francia)
Le comunicazioni di Pisa con la Romania 25

- Laura BALLETTO (Università di Genova, Italia)
Battista di Felizzano e Domenico di Novara fra Genova ed
il Vicino Oriente a metà del Quattrocento 35

- Humberto BAQUERO MORENO (Universidade do Porto, Portugal)
A vila de Torre de Moncorvo nos finais da Idade Média
(Localidade onde nasceram os avós de Jorge Luís Borges) 55

- Miguel Ángel BARBERO (Universidad Nacional de
Mar del Plata - Universidad Católica Argentina, Argentina)
De engañifas, trapacerías y otras transgresiones.
Molinos y molineros en la baja Edad Media hispánica 61

- Prim BERTRÁN ROIGÉ (Universitat de Barcelona, España)
Las ceremonias de coronación de los Papas. El ejemplo del pontífice
aviñonés Clemente VI (1342) 71

- Franco CARDINI (Università di Firenze, Italia)
Terra di confine, ponte di civiltà. Una riflessione sulla Spagna medievale 81

- Salvador CLARAMUNT (Universitat de Barcelona, España)
Los pecados del *alma mater* 99

- María Isabel DEL VAL VALDIVIESO (Universidad de Valladolid, España)
El matrimonio como instrumento político. Dos acuerdos matrimoniales
para la futura Isabel I de Castilla 107

- María Teresa FERRER MALLOL (CSIC-Institución Milá y
Fontanals, Barcelona, España)
El castigo de los corsarios en el mundo mediterráneo medieval 119

- Paul FREEDMAN (Yale University, Estados Unidos)
Medieval Clichés of Health and Diet according to Francesc Eximenis 127

- Blanca GARÍ (Universitat de Barcelona, España). Arte, mística y visión
en la baja Edad Media. *El Libro de las revelaciones* de Juliana de Norwich 135

- Jean GAUTIER DALCHÉ (Université de Nice, Francia)
A propos d'un litige entre le monastère de San Salvador de
Oña et le concejo de Frías (1271-1292). Notes d'onomastique 145

- María Estela GONZÁLEZ DE FAUVE (Universidad de Buenos Aires,
Argentina). Enfermedad y sociedad en la Sevilla bajomedieval 155

- Ariel GUIANCE (CONICET-Universidad Nacional de Córdoba-Argentina)
Hagiografía y culto de las reliquias en la Hipania romana y visigoda:
testimonias y mensajes 163

- Jacques HEERS (Université de Paris-Sorbonne, Francia)
Les halles marchandes dans le comté du Maine.
Urbanisme et société (XVe siècle) 171

- Nelly EGGER de IÖLSTER (DIMED–CONICET, Argentina)
Fragmentos versificados en la prosa de las sagas islandesas 177

- Miguel Ángel LADERO QUESADA (Universidad Complutense de Madrid,
España). Deudas y bienes de judíos extremeños y murcianos en 1492 193

- Isabel LAS HERAS (DIMED-CONICET, Argentina). La cita "Ecce quomodo
tollitur iustus et nemo considerat..." en la *Crónica de Alfonso III*
y en la *Historia Silense* 205

- Gabriel MARTÍNEZ-GROS (Université Paris VIII, Vincennes-Saint Denis,
Francia). Autobiographie et discours politique dans le *Collier de la*
colombe d'Ibn Hazm 215

- Silvia MAGNAVACCA (Universidad de Buenos Aires – CONICET,
Argentina). Las confesiones de un peregrino. *La Divina comedia*
como itinerario medieval 223

- Ofelia MANZI y Jorge BEDOYA (Universidad de Buenos Aires – DIMED,
CONICET, Argentina). El ritual en el origen de la iconografía cristiana 235

- Emilio MITRE FERNÁNDEZ (Universidad Complutense de
Madrid, España). Herejía y "código" inquisitorial (algunas valoraciones actuales
sobre la disidencia religiosa en el bajo Medievo) 243

- Josefina MUTGÉ VIVES (CSIC Institución Milá y Fontanals,
Barcelona, España). Algunos ejemplos de actuaciones urbanísticas
y de vida ciudadana, en la Barcelona del siglo XIV 253

- Maria Giuseppina MUZZARELLI (Università di Bologna, Italia) Ricami e pizzi
in fonti documentarie ed iconografiche della prima età Moderna in area emiliano-romagnola 263

- Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ (Universidade de Santiago de Compostela, España) La imagen ecuménica del César Carlos en San Marcos de León 279

- Nelly ONGAY (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) Algunas notas sobre la muerte y las exequias de Carlos II (Reino de Navarra, año 1387) 289

- Gherardo ORTALLI (Università Ca' Foscari di Venezia, Italia) L'orizzonte ludico di un francescano del Duecento. Salimbene de Adam dal *gaudium* al *ludibrium* 297

- Geo PISTARINO (Università di Genova, Italia) Teodoro I Paleologo, principe dell'Impero di Costantinopoli e marchese di Monferrato (1306-1338) 307

- Pierre RACINE (Université Marc Bloch, Strasbourg, Francia) Qu'est-ce qu'une principauté dans l'Italie du bas Moyen Age? 313

- Gerardo RODRÍGUEZ (Universidades Nacionales del Sur y de Mar del Plata, Argentina) Frontera, cautiverio y devoción: *Los milagros de Guadalupe* (España, siglo XV) 327

- Adeline RUCQUOI (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia) De la séptima parte que es Italia 335

- Teófilo F. RUIZ (University of California, Los Angeles, Estados Unidos) Reading Violence: Moriscos in sixteenth-century Spain 351

- José Enrique RUIZ-DOMÈNEC (Universitat Autònoma de Barcelona, España) El mundo de la caballería en dos textos: cómo leer el Tirant y el Quijote 359

- José SÁNCHEZ HERRERO (Universidad de Sevilla, España) Un viaje simbólico e iniciático 367

- Gigliola SOLDI RONDININI (Università degli Studi di Milano, Italia) Zecche e monete nel Medioevo 377

- Pablo UBIERNA (Universidad de Buenos Aires) Viajeros místicos e interpretación de la historia en Bizancio durante el siglo X 385

Tabula gratulatoria 393

Esta edición se terminó de imprimir en
Agosto de 2005, en Gráfica Laf s.r.l.,
Espinosa 2827- (C1416CFI) Cap. Fed.

SOCIEDAD Y MEMORIA EN LA EDAD MEDIA

Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi

Destacada medievalista argentina, Nilda Guglielmi se ha desempeñado como profesora titular de la cátedra de Historia Medieval en la Universidad de Buenos Aires, centro de estudios que la reconoció como profesora consulta en 1996. Asimismo, fue directora del Instituto de Historia Antigua y Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de esa universidad. En el exterior, ha sido profesora invitada de las universidades de Barcelona, Alcalá de Henares, Castilla-La Mancha, Sevilla, Madrid, Porto, París-Sorbonne, Niza, Estrasburgo, Florencia, Roma, Bolonia, Génova y Cagliari. Ha actuado como miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, donde alcanzó la categoría máxima de investigadora superior. Dentro del mismo marco institucional, tuvo a su cargo la dirección del Programa de Investigaciones Medievales hasta 2001. Desde este ámbito, fundó la revista *Temas Medievales*, publicación que se ha convertido en un verdadero referente en el área.

La presente obra reúne las contribuciones de varios especialistas locales y extranjeros, quienes –a través de estas páginas– desean expresar su reconocimiento por la labor y trayectoria desarrolladas por Nilda Guglielmi a lo largo de su carrera académica. De tal manera, colegas y discípulos pretenden dar su testimonio de gratitud y afecto a una destacada historiadora nacional, maestra de numerosos medievalistas argentinos.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

ISBN 950-692-063-X
9 789506 920630